


BERKELEY, CALIFORNIA





Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

X 27
5174
v. 1911

Die christologische Aufgabe der protestantischen Dogmatik in der Gegenwart.

Von

Dr. Hermann Schulz in Straßburg.

I.

Wer die theologische Entwicklung des letzten Jahrhunderts in der protestantischen Kirche aufmerksam und sachkundig verfolgt hat, dem kann es nicht zweifelhaft sein, daß dieselbe in dem Mittelpunkte des christlichen Glaubenssystems, in den Lehren, welche man unter dem Namen „Christologie“ zusammenzufassen pflegt, zu einer Krisis gekommen ist. Keineswegs bloß eine Richtung in dieser Kirche, etwa die des Rationalismus oder des neuen Radicalismus, hat sich von den alten Formen entfernt, in welchen einst die Christenheit ihren Glauben an den Erlöser mit fast allgemeiner Zustimmung aussprach. Auch die mehr dem Vergangenen und Festgestellten zugewendeten Kreise der Theologie, ja selbst die, welche sich mit besonderem Nachdruck an die Lehren der Reformationszeit angeschlossen haben, sind in diesem Lehrstück unsicher, machen der Kritik Zugeständnisse, welche die Reformatoren weit von sich abgewiesen haben würden, und versuchen neue Lösungen, welche dem Buchstaben wie dem Geiste der alten Rechtgläubigkeit gleichermaßen widersprechen. Und keiner der vorhandenen Lösungsversuche verspricht einen genügenden Ausweg, keiner hat in der Gemeinde das Vertrauen erwecken können, wissenschaftlicher Ausdruck ihres Glaubens zu sein, — keiner in theologischen Kreisen auch nur solchen Beifall gefunden, daß sich um ihn, als den Ausdruck des Glaubens einer Majorität, der Kampf der Parteien hätte sammeln mögen.

Ebenso zweifellos aber bietet sich eine andere Ueberzeugung dar. Eine gesunde, der Zukunft sichere dogmatische Entwicklung wird nicht eher möglich sein, bis auf diesem Gebiete wieder Ausgangspunkte festgestellt und Grundsätze geltend geworden sind, an denen Keiner zweifelnd vorübergehen kann, der sich innerlich eines Rechtes zur Mit-

arbeit an christlicher Erkenntniß bewußt ist. Das beweist schon die fieberhafte und leidenschaftliche Energie des Streites und der Arbeit, die auf diesem Gebiete hervortritt, vor Allem in der Behandlung der Fragen, welche sich um das Erdenleben Jesu drehen. Das folgt aber ohnehin aus der Natur der Sache selbst. Die Lehre von dem Christus und die damit zusammenhängende Lehre von dem Werke der Versöhnung werden das Herz christlicher Glaubenslehre bleiben müssen, so lange diese sich selbst versteht. Denn eben in ihnen kommt zum Ausdruck, was die religiöse Besonderheit des Christenthums ausmacht, was es von philosophischen Systemen wie von anderen Religionsformen unterscheidet.

Die Lehre von dem Christus¹⁾, ganz allgemein aufgefaßt, ist die Glaubensaussage über den vollendeten Menschen in seiner unzertrennlichen Gemeinschaft mit dem sich offenbarenden göttlichen Leben, wie er die sündige Menschheit befreit, versöhnt und vollendet. In diesem Sinne hat auch die wahre Philosophie zu ihrem Mittelpunkt ein Christusbild. In diesem Sinne hat jede irgendwie auf sittliche Wirkungen gerichtete Religion ein Christusbild, und wir können entschieden sagen: 1) der relative Werth der verschiedenen Religionsformen wird nach der Bedeutung zu bemessen sein, welche dieses Christusbild in einer jeden beansprucht gegenüber den bloß metaphysischen oder gar kosmischen Aussagen; 2) die Eigenthümlichkeit jeder Religion wird nicht sowohl an ihrer Idee von Gott als an ihrer Auffassung des Göttlichen im Menschlichen, also an ihrer Christologie, zu erkennen sein.

Die Christuslehre des Christenthums erweist dasselbe nun zuerst in seinem Unterschiede von philosophischen Systemen, als Religion in vollem Sinne. Denn als Thatsache für den Glauben, als Gegenstand der religiösen Erfahrung tritt in ihm „Christus“ auf. Und das eben ist das Wesen der Religion. Nicht gleich der Philosophie hat sie ihren Christus durch die Thätigkeit des eigenen Denkens, also als ein Gedankenbild, ein bloßes Ideal, sich selbst zu schaffen, sondern er tritt als Offenbarung Gottes ihr entgegen, als eine Wirklichkeit, die sich dem religiösen Gefühle aufdrängt, um zur Glaubensüberzeugung zu werden. — Ebenso aber giebt dem Christenthum seine besondere Christuslehre seine Besonderheit unter den anderen Religionen. Die Christologie ist es gewesen, durch welche das Juden-

¹⁾ Auf die geschichtliche Entstehung des Wortes und seine nächste Bedeutung kommt dabei gar nichts an.

thum ausgeschieden, das Heidenthum siegreich überwunden ist. Und weil diese Religion als „Christenthum“ ihren eigentlichen Mittelpunkt und Schwerpunkt in die Lehre von Christus verlegt, zeigt sie sich schon an sich als die vollkommen auf sittliche Menschheitsentwicklung und auf Gottesgemeinschaft gerichtete, also als die dem Wesen der Religion am vollständigsten entsprechende Religion, noch mehr natürlich dadurch, daß durch ihre eigenthümliche Glaubensüberzeugung von Christus auf alle Gebiete der Glaubens- und Sittenlehre ein neues und höheres Licht fällt.

Nur aus der Christologie ist die Eigenthümlichkeit der christlichen Lehre von Gott zu erkennen. Denn für den Menschen ist das Göttliche nur durch das Menschliche und in Menschlichem wirkend vollkommen verständlich; nur so geht der Gottesbegriff über die Allgemeinheit verneinender Abstractionen hinaus und läßt sich als ein Positives und positiv Wirkendes auffassen. — Aus der Christologie fließt das christliche Ideal des Menschen und damit die eigenthümliche Sittenlehre des Christenthums, während in der Philosophie umgekehrt aus dem Ideal des Menschen und aus der Gotteslehre das Christusbild entsteht. Der Mensch in seiner nicht durch Sünde gehemmten vollkommenen Durchdringung durch Gott steht als Christus thatsächlich vor dem christlichen Glauben. Und durch das Gesetz des Gegensatzes erhält auch die Sünde hier ihre eigenthümlich christliche Beurtheilung. In unzertrennlichem Zusammenhange endlich mit dem Christusbilde steht die eigenthümliche christliche Lehre von der Erlösung und Versöhnung. Die Versöhnung tritt im Christenthume als in Christus vollbrachte Thatsache dem Glauben entgegen. So erhält sie aus dem Christusbilde allein ihr Verstandniß, während sie ihrerseits als eine dem Christen im Glauben an sich gewisse Wirklichkeit dem Christusbilde sein Verstandniß sichert¹⁾. — Auch in der Philosophie kann die Versöhnung nur da gedacht werden, wo das beschränkte und von dem Ewigen getrennte Einzelne und Endliche sich zu der im Wollen oder im Erkennen oder im Fühlen erfaßten Einheit des Endlichen mit dem Göttlichen emporhebt wie zu einer heiligen

¹⁾ Jesus ist dem christlichen Glauben eben durch sein Werk der Christus, niemals abgesehen von demselben. Und was die christliche Dogmatik von der Person des Christus aussagt, das geht ja stets aus der Heilsaufgabe der Erlösung, Versöhnung und Vollendung hervor, ohne welche ein Gottmensch oder ein Idealmench jedenfalls nicht der Christus des christlichen Glaubens wäre. Die Begriffe Christus und Reich Gottes decken sich und bedingen sich gegenseitig. (Vergl. Schleiermacher S. 92.)

Friedensstätte. Aber diese Einheit ist nur das jedesmalige Ergebniß der Arbeit des Subjects selbst. Und in jeder anderen Religion wird die Versöhnung in Formen, Orten oder Aemtern gesucht, die als *sacra* Gottesoffenbarungen sind. Aber das sind sinnliche Dinge, die einer völligen und ewigen Durchdringung durch das Göttliche nicht fähig sind. In dem Christus des Christenthums aber ist es eine ein- für allemal wirklich vorhandene, eine von Gott gegebene Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen, mit der sich der einzelne Christ jederzeit durch die sittliche Thätigkeit der religiösen Erhebung und Hingabe in Gemeinschaft setzen kann. Und es ist ein Persönliches, Geistiges, Ewiges, in welchem das Göttliche sich darbietet, eine bleibende und vollkommene Stätte der Offenbarung des Göttlichen, mit welcher eine innerliche, bleibende, geistige Gemeinschaft für den Menschen möglich ist.

II.

Die altkirchliche Christologie, wie sie von dem 5. Jahrhundert an bis zum Ausgange des 17. in allen großen christlichen Kirchengemeinschaften als unantastbare Lösung der auf diesen Mittelpunkt des Christenthums sich beziehenden dogmatischen Aufgaben gegolten hat, besaß in der That in ihrer strengen, ernsten und folgerichtigen Großartigkeit das Recht, als ein Dogma im eigentlichen Sinne des Wortes aufzutreten. In dieser Lehre von der Person des Stifters hatte sich das ganze Wesen der neuen Religion zusammengedrängt: ihr absoluter Heilscharakter, ihr Anspruch, die vollkommene Religion zu sein, die nicht wieder neuen höheren Formen der Religion Platz zu machen habe, die Seligkeit der in ihr gegebenen vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, ihre weltüberwindende, neugestaltende Kraft. Es war das verkörperte Christenthum, die fleischgewordene Idee, was man als Jesus Christus feierte. Die ganze Fülle der sich offenbarenden Gottheit in ihm persönlich gegenwärtig. Die menschliche Persönlichkeit selbstlose Erscheinungsform dieses Göttlichen, aber eine wesenhafte und wahre Erscheinungsform. Das menschliche Wesen fähig, die ganze Gottheit zu unauflöslicher Einheit sich verbunden zu besitzen und doch menschlich zu bleiben. Zu diesen Zügen hatte sich das Christusbild entfaltet. Der dogmatische Proceß, der mit Paulus anhebt, hatte sich folgerichtig zu diesem Ergebnisse gesteigert. Denn sobald man von dem Jesus, David's Sohn, sich zu dem himmlischen Herrn gewendet hatte, in welchem alle Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, konnte die Gedankenbildung nicht eher stehen bleiben, bis der „Gottmensch“ der

Kirche seinen klaren Ausdruck gefunden hatte. Die Kirche konnte beanspruchen, daß man in ihrem christologischen Dogma die Göttlichkeit und Vollkommenheit der neuen Religion anerkenne und verehere. Daß gerade dieses Bewußtsein der Nerv der christologischen Arbeit war, zeigt vor Allem die Auffassung des Christenthums als der „Logos-religion“ und ihres Verhältnisses zu vorchristlicher Wahrheit und Frömmigkeit bei den großen alexandrinischen Theologen.

Die meisten Widersprüche, welche die Kirche ausgestoßen hat, waren wirklich Verkennungen oder Verkümmern der vollkommenen Großartigkeit des christlichen Gedankens selbst. Denn da die christliche Religion in der Persönlichkeit ihres Stifters erschienen, da die Idee des Christenthums erst in dieser geschichtlichen Persönlichkeit, also thatsächlich offenbar geworden war, mußte man in den Aussagen über die Persönlichkeit des Stifters den Maßstab für die Religion selbst sehen. Wer daher in Christus nur eine gesteigerte Gestalt jüdischer Frömmigkeit sah, schränkte das Christenthum zu einer höheren Gesetzesreligion ein. Wer in Christus nur eine flüchtig vorübergehende Scheinberührung menschlichen Lebens durch das Göttliche sah und damit das irdisch Menschliche an sich für unfähig erklärte, wahrer und bleibender Träger des Göttlichen zu sein, der hob die Seligkeit des christlichen Heils auf, verwies die heilsbegierige Menschheit wieder auf ein unerreichbares Ideal, dem Askese und Speculation sich in ihrer Art zu nähern suchten. Und wenn man das in Christus menschlich geoffenbarte Göttliche nur als eine unvollkommene Stufe des Göttlichen anerkennen wollte, so durchschnitt man den Nerv christlicher Glaubenszuberzucht, die mit dem wahren Gott verbunden zu sein gewiß ist. Endlich wenn man die menschliche Erscheinungsform des Göttlichen in Christus nicht als wahrhaft und vollkommen menschlich ansehen wollte, so vernichtete man den Glauben, daß das Christenthum die Menschheit nicht zerstören, sondern verklären, nicht verwandeln, sondern reinigen will. So hatte die Kirche in den meisten ihrer christologischen Verneinungen Recht. Das Bewußtsein ihres eigensten religiösen Wesens, welches sich in der Lehre von Christus aussprach und nur in ihr aussprechen konnte, verwahrte sich siegreich gegen die Verkümmern, welche jüdische und heidnische Erinnerungen ihm drohten.

Aber freilich war in allen diesen kirchlichen Bestimmungen eine Seite der Frage völlig übersehen und alle jene von der Kirche ausgeschiedenen Widersprüche haben ihren letzten Grund und ihr relatives Recht darin, daß diese Seite von der Kirche vergessen ward. Der-

selbe, welcher dem christlichen Glauben als verkörperter Inhalt seiner eigenen Religion, ja als Offenbarung der religiösen Idee selbst erschienen war, er war doch zweifellos auf Erden eine menschliche Einzelpersönlichkeit gewesen, seinem Auftreten, Reden und Fühlen nach von anderen Gliedern der Menschheit nicht unterschieden, ja durch den weitaus größten Theil seines Lebens hindurch vollkommen unbeachtet, unter der Menge anderer Individuen verborgen, und selbst bei seinem amtlichen Hervortreten nur Wenigen als ein schlechthin Höherer erschienen, auch den Meisten der Wohlwollenden und Frommen als ein hochbegabtes Glied der Menschheit, vergleichbar den Gottesmännern, wie sie Israel sonst gesehen hatte. Die glaubwürdigsten und ältesten Berichte über die Zeit seines öffentlichen Auftretens zeigen uns in diesem Jesus eine sehr ausgeprägte Individualität, einen Menschen, der sich entwickelt und lernt, der an Bildung, Ansichten, Neigungen seiner Zeit und seines Volkes theilnimmt, Gott gegenüber sich abhängig weiß und als ein menschlich Frommer zu ihm betet, der, wie seine Zeitgenossen, von den Schranken menschlicher Macht und Erkenntniß eingeschlossen, von menschlichem Leiden und menschlicher Wandlung der Gefühle berührt wird. Und zweifellos bot die mündliche Ueberlieferung in den Kreisen des einfachen Judenthums noch mehrere und bestimmtere Züge dieser Art.

Diese geschichtliche Seite der Persönlichkeit Jesu mußte in der kirchlichen Christologie immer völliger untergehen. Wie schon in der paulinischen Lehre der Jesus von Nazareth mit seinem Erdenleben und seinen Lehren völlig vor dem Christus verschwindet, der aus seinem ewigen Licht, als Fleischeswesen sich offenbarend, durch den Tod und die Auferstehung zum gottgleichen Könige der Welt erhoben ist, so kennt die ganze kirchliche Lehre bis in die neuere Zeit nicht das geschichtliche Individuum, sondern nur das menschlich erschienene Leben Gottes, welches Erlösung, Versöhnung und Vollendung für die Fleischesmenschheit bringt.

Das volle religiöse Recht ist auf Seiten der Kirche, von Paulus und Johannes an. Denn Gegenstand des Glaubens kann allerdings keine einzelne geschichtlich-individuelle Erscheinung an sich sein, eine jede solche fällt der Wissenschaft anheim. Glaubensgegenstand ist nur das Göttliche, welches im Geschichtlichen, die Idee, welche in der Erscheinung sich offenbart. Wäre der Mittelpunkt der christlichen Glaubenslehre eine Reihe von geschichtlichen Aussagen über eine menschliche Einzelpersönlichkeit, so wäre sie religiös ärmer als

Jotam und Judenthum, die über die Personen ihrer Zeit hinaus fromm zu dem einen Gott hindurchdringen, so wäre das Christenthum höchstens eine einzelne Form der Religion, unterzugehen bestimmt, wenn eine neue religiös bedeutende Individualität auftritt oder wenn eine neue Wendung historischen Urtheils die bisherigen Ansichten über dieses Stück der Geschichte auflöst. Niemals wäre es die Religion, die Religion des Geistes. Als solche kann sie zu ihrem Glaubensmittelpunkt nur das ewige Göttliche haben, welches in diesem geschichtlichen Individuum offenbar geworden ist, d. h. die in Jesu wirklich gewordene Vereinigung des sich offenbarenden göttlichen Lebens mit der zu seinem Organ werdenden reinen menschlichen Natur. Ein Leben Jesu, nach geschichtlichen Regeln und Quellen untersucht, kann niemals die Stelle der kirchlichen Christologie einnehmen. Diese muß vielmehr ihrem Wesen nach Glaubensausgabe über den „Gottmenschen“ sein, dessen Gestalt Jesus der Menschheit in das Herz geprägt, den er ihr zum bleibenden geistigen Lichtpunkt erworben hat.

Aber ebenso entschieden ist auf Seite der Kirche das geschichtliche Unrecht. Denn jedes Individuum, auch wo in ihm die Idee mustergültige Ausprägung findet, so auch wo erst in ihm die Idee überhaupt zur Wahrheit und Reinheit gelangt, ist als Individuum Object des Wissens, der geschichtlichen und physischen Erkenntniß. Auch wenn sich in ihm die Idee vollkommen und zureichend offenbart, ja selbst wenn sie außer ihm nirgends rein zu finden ist, ist doch ein Individuum an sich nie gleich der Idee, d. h. nie Gegenstand des Glaubens oder der philosophischen Speculation. Es ist stets zu unterscheiden zwischen dem ewigen Inhalt einer solchen Einzelercheinung, welcher Glaubensgegenstand werden kann, und dieser selbst. Es bleibt stets ein Ueberschuß der Idee über das Individuum, d. h. Vieles muß ideal bleiben, weil es geschichtlichen Ausdruck zu finden nicht Gelegenheit hatte. Es bleibt stets Ueberschuß des Individuums über die Idee, d. h. Vieles ist nur geschichtlich und aus den geschichtlichen Verhältnissen hervorgegangen, aber nicht ideal. Und das widerspricht durchaus nicht der Ueberzeugung, daß erst aus dem Geschichtlichen die Idee der Menschheit zu eigen wird und daß sie von dem Geschichtlichen untrennlich sich der Menschheit offenbart. Es handelt sich dabei um ein Gesetz, welches alles Werden und Erbleiben in der zeitlich-räumlichen Welt beherrscht.

Indem nun die Kirche in ihrem Dogma den vollen Inhalt des in Jesu und seinem Geschick geschichtlich gewordenen Christusgedan-

teus ganz ohne Rücksicht auf die individuelle geschichtliche Stellung seines Offenbarers zum Ausdruck brachte, mußte sie nothwendig an einen Punkt gelangen, wo man von der geschichtlich-wissenschaftlichen Auffassung des Individuums aus die Richtigkeit ihrer Formeln mit Grund bestreiten konnte. Und es konnte nicht fehlen, daß die Einseitigkeit der Kirche den dem ihrigen entgegengesetzten Irrthum hervorrief, nämlich den Wahn, mit einer geschichtlich-kritischen Auffassung des Individuums dem religiösen Bedürfniß nach einer Glaubensfassung der Idee genügt zu haben. Die rationalistische Kritik des Lebens Jesu mußte meinen, die Christologie der Kirche angreifen, widerlegen oder verbessern zu können.

III.

Ein eigentliches Bewußtsein von diesem Grundmangel des kirchlichen Dogma's war der Natur der Sache nach in den Zeiten unmöglich, wo die gesammte theologische Erkenntniß sich schlechthin der Glaubenseite und dem praktischen Bedürfnisse der Kirche zuwendete, ohne daß das Bedürfniß eigentlicher Geschichtsforschung hervorgetreten wäre. Erst als man es überhaupt als sittliche Pflicht zu erkennen anfang, gegenüber der Verklärung, in welcher die poetische Ueberlieferung große Ereignisse mitzutheilen pflegt, wirklich rücksichtslos nach dem Thatbestande zu forschen, als sich festere Grundsätze der Kritik überlieferten Schriften gegenüber ausbildeten und man die Gesetze der Wahrscheinlichkeit auf geschichtlichem Boden zu erkennen und anzuwenden anfang, mußte ein Bewußtsein des inneren Widerspruchs erwachen, welchen das christologische Dogma der Kirche für die Geschichtsforschung in sich birgt. Bis dahin blieb das Dogma wesentlich unangetastet. Die Formen, in denen es kirchlich erscheint, unterscheiden sich nur durch einen größeren oder kleineren Grad von Widerspruch gegen das geschichtliche Bild Jesu. Das erste Erwachen des Strebens nach bloß geschichtlicher Auffassung der Person Jesu kann man im Socinianismus erkennen. So wunderbar sich hier supranaturalistische Bibelbehandlung mit flach rationalistischer Auffassung des Wesens der Religion mischt, so entschieden ist doch der vergottete, wunderbar gezeugte Mensch der socinianischen Christologie ein unkritisch aufgefaßter Geschichtsgegenstand, kein Gegenstand des Glaubens, ein sagenhaft erhobener Religionsstifter, kein Religionsinhalt, und seine Anbetung ist ein innerlich unbearündeter Rest kirchlicher Ueberlieferung.

Dennoch zeigt ein Blick in die Dogmengeschichte, daß fast alle Kämpfe und Irrungen in der Christologie ihr geschichtliches Recht in

einem dunkeln Gefühle dieses Mangels haben. Die ebionitische Christologie in ihren verschiedenen Abstufungen ist doch nur verständlich aus dem Bewußtsein, daß der Stifter des Christenthums geschichtlich ein wahrhaft menschliches Einzelwesen gewesen sei, und zwar eingeschlossen in die besondere nationale und religiöse Entwicklung Israels. Vorn wollte man innerhalb dieser Grenzen ihm besondere Würde und Begabung zugestehen, den einzigartigen Höhepunkt israelitischen Wesens in ihm erblicken und in dem Verklärten den Herrn und Herrscher des Gottesreiches verehren. Nur wollte man um keinen Preis den geschichtlichen Eindruck aufgeben, welchen Jesus einst auf fromme israelitische Kreise gemacht hatte. Und diese ganze Richtung ist offenbar in gutem Einklange mit der geschichtlich aufgefaßten alttestamentlichen Anschauung von der Erlösung, Vollendung und Versöhnung der Menschheit, in welcher die Einzelseit des Messias einestheils für das Heil des Einzelnen völlig unwesentlich, andernteils vollständig auf dem Boden des erfahrungsmäßig Menschlichen gehalten ist. Aber das Bedürfnis der Kirche, die ganze Fülle göttlichen Lebens in dieser Persönlichkeit gläubig anzuschauen und zu besitzen, fand diese Beschränkung schlechtthin unerträglich.

Umgekehrt sind die gnostischen Systeme in aller ihrer bunten Verworrenheit doch in dem Gedanken wesentlich einig, daß als Glaubensmittelpunkt im Christenthum die Idee, das Göttliche, nicht die menschliche Einzelpersönlichkeit, festzuhalten sei. Daß diese Idee nicht ohne Weiteres mit ihrem menschlichen Träger identificirt werden kann, das ist das relative Recht gnostischer Denkart. Daß aber die Idee frei über ihrem Träger schweben soll, so daß er keine andere als eine bloß äußerliche und vorübergehende Bedeutung für sie, keine innerliche bleibende Gemeinschaft mit ihr hat, darin geht der gnostische Gegensatz gegen die Kirche über sein Recht hinaus. Das Individuum Jesus bleibt für die Gnosis der Idee, dem Christusäon, wesentlich fremd und gleichgültig, wird zur zufälligen Einzelercheinung, zum bloß zeitweiligen Träger des innerlich mit ihm nicht geeinten Göttlichen. Das Göttliche wird überhaupt nicht menschlich verwirklicht. Es leuchtet nur für Augenblicke in die Erscheinungswelt hinein und ist nur für die verständlich, welche ihm von Natur verwandt sind, etwa wie in Philosophie oder Poesie die Congenialen allein des wahren Inhalts sich bemächtigen können. Mit dieser schroffen Trennung des religiös gleichgültigen Jesus von dem Aeon Christus verletzt die Gnosis den christlichen Fundamentalsatz, daß Jesus der Christus sei. Mit ihrem un-

geschichtlichen Metonen der nicht menschlich verwirklichten Idee, die nur dem Pneumatischen zum Heil wird, verletzt sie das Wesen religiös-christlicher Erfahrung, macht jedes kirchliche Bewußtsein unmöglich und stellt sich in das Gebiet der philosophischen Schule. Aber ihr Recht ist der Gnosis auf diesem Gebiete nicht geworden, so lange die wirkliche Differenz von Jesus und Christus nicht zugegeben und durch ihre höhere Einheit ausgeglichen ist. Und das stete Wiederauftauchen des gnostischen Gedankens in mystischer oder in speculativer Form zeigt schon allein, daß er nicht zur Ruhe gekommen ist.

Die nestorianische Richtung, sowohl die als häretisch verworfene wie die in der Zweinaturenlehre kirchlich zur Anerkennung gebrachte, wurzelt in dem Bedürfnisse, der Anerkennung des Individuums wenigstens innerhalb der Christuspersönlichkeit Raum zu schaffen. Menschliche Einzelheit mit ihren Schranken und Entwicklungen soll neben dem ewigen Göttlichen in derselben Persönlichkeit bestehen bleiben, so daß Keines das Andere berührt und über sich hinaushebt oder doch Keines das Andere wandelt und aufhebt, Keines sich dem Andern innerlich einigt. Eine mechanische Auffassung, die dem wissenschaftlichen Sinne und gesunder psychologischer Auffassung ebenso entschieden widerspricht als dem religiösen Bedürfniß, welches im Menschlichen das Göttliche besitzen will, nicht beides unvermittelt neben einander zu stellen begehrt. Aber immerhin eine letzte Mahnung des geschichtlichen Bewusstseins, das historische Individuum nicht über dem dogmatischen Glaubensgegenstände zu vergessen.

Die monophysitische Richtung, wie sie im Monothetismus abgeschwächt wiederkehrt, hat ihre Kraft in der religiösen Gewißheit, daß, wo es auf das Object des Glaubens ankommt, schlechthin nur das im Creatürlichen sich offenbarende Göttliche in Betracht kommen und das Creatürliche selbst nur reine Erscheinungsform ohne eigene Selbstständigkeit sein kann. So weigert sie sich, dem geschichtlichen Object irgend einen Raum zu lassen, und zerstört dadurch freilich folgerichtig auch die Grundvoraussetzungen, auf denen der christliche Glaube an die Heilsthatsachen gebaut ist. Ja selbst noch in der Reformation zeigt die reformirte Kirche einen starken Trieb, dem Individuum und der Idee neben einander Platz zu geben und so in derselben Persönlichkeit das Object des Glaubens und das Object der Geschichte irgendwie zu scheiden, während die lutherische Kirche alles Gewicht auf die völlige Identificirung des Individuums, vor Allem des verkörperten,

mit dem in ihm sich offenbarenden Göttlichen legt und so das Object der Geschichte völlig in dem Objecte des Glaubens aufgehen läßt.

Sobald aber die eigentliche Geschichtswissenschaft begann, mußte das bis dahin Unbewußte nun bewußt hervortreten. Die rationalistische Kritik bemächtigte sich der geschichtlichen Einzelpersönlichkeit und legte an die Gestalt Jesu die Gesetze der Geschichte. Sie fand mit einer gewissen Nothwendigkeit immer mehr Individuelles, bloß Geschichtliches. Und da sie als den nothwendig kirchlichen Gedanken den der unmittelbaren Einheit des Glaubensobjectes mit dem Geschichtsobjecte zu betrachten gewohnt war, mußte sie zu der Folgerung kommen, daß das Individuum sich mit der Idee in diesem Sinne nicht decke, daß das kirchliche Glaubenspostulat falsch, also die Christologie aufzulösen sei. Diese Folgerung vollzog sich auf Grund einer einseitig kritischen Geschichtsbetrachtung am entschiedensten in den bekannten Werken von Strauß, obwohl Strauß selbst bei der ersten Ausgabe seines Lebens Jesu offenbar noch ein starkes Gefühl von der anderen Seite der vorliegenden Aufgabe hatte.

Auf der anderen Seite ist es dem Glauben eines Theils der christlichen Gemeinen erfahrungsmäßig gewiß, daß dem Glaubensbedürfnisse nur das menschlich geoffenbarte wirkliche Göttliche genügt und daß das eigenthümliche Heilsleben der Christen sich nicht um den „Weltweisen“ des Rationalismus bewegt, sondern um den „Christus“, den Menschen, in welchem sie Gott erfassen. Diese Christen construiren deshalb ihre Christologie, wie die alte Kirche, einfach aus der Glaubenserfahrung von der im Christenthum gewonnenen Gottesgemeinschaft, indem sie das Göttliche, mit welchem sie durch Jesus Gemeinschaft gewinnen, einfach zum Gegenstande der christologischen Aussagen machen. Nur fehlt ihnen die Unbefangtheit der alten Kirche. Ueberall beängstigt und gedrängt von den Einwürfen moderner Geschichts- und Naturwissenschaft gelingt ihnen die classische Großartigkeit der alten christologischen Arbeit nicht mehr und ihre Arbeiten erscheinen zwitterartig. Aber da diese Richtung so gut wie ihre Gegner die unmittelbare Einheit von Idee und Individuum als feststehende Voraussetzung des christologischen Dogma's festhält, so muß ihr ihre Glaubenserfahrung Haß und Mißtrauen gegen die Arbeit der kritischen Geschichtsforschung am Leben Jesu einflößen. Ihr erscheint dieselbe glaubenumstürzend, sacrilegisch. Sie gelangt folgerichtig zur Verfekerung oder Fälschung der historischen Forschung, also zur Unwahrheit.

Natürlich ist es nicht allen theologischen Denkern verborgen ge-

blieben, daß in jener unmittelbaren Identificirung von Idee und Individuum das Gebrechen der Christologie ruhe. Aber zu einer wirklich richtigen und lebensvollen Erfassung des wahren Zusammenhangs beider ist es im Ganzen nicht gekommen. Manche lassen, wie Schleiermacher oder in anderer Weise Schenkel, die Verbindung beider überhaupt unerklärt, entwickeln in der Glaubenslehre nur die Idee und betrachten im „Leben Jesu“ wesentlich das Individuum, ohne sich über das Verhältniß beider klar zu äußern. Oder sie lassen, wie Kant und manche Jüngere, nur eine ganz äußerliche zufällige Verbindung zwischen der Idee, die allein für die Religion in Betracht komme, und ihrem Träger, sei es, daß sie vorzugsweise auf seine Lehre oder auf die über ihn sich bildende Anschauung der Jünger hinweisen. Oder sie lassen, wie die Schule Hegel's, Jesu höchstens die Bedeutung, daß die Idee der allgemeinen Gottmenschheit in ihm zu erst für die Menschheit aufgeleuchtet sei. Beide zuletzt genannten Schulen zertrümmern folgerichtig den historischen Charakter und die historischen Grundlagen des Christenthums. Indem sie richtig die unmittelbare Identificirung von Jesus und Christus aufheben, trennen sie überhaupt in gnostischer Weise zwischen beiden. Sie reden, als ob die christliche Idee vom Christus a priori gefunden oder doch jetzt zu finden sei, und vergessen, daß die Christenheit sie nur in Jesus empfangen hat und daß auch jetzt Niemand sie anders als in Jesu empfangen kann. Sie handeln, wie wenn man, ein Kunstwerk in Aesthetik und Geschichte des Künstlers zerlegend, das Kunstwerk selbst und seinen ewigen Inhalt darüber vergessen wollte. Und nie werden sie aus dem Bewußtsein der Christenheit die Ueberzeugung auslöschen, daß das Christenthum als Thatfache, nicht als Philosophie oder Moral, in das Leben getreten ist, daß die Christusidee in Jesu Person geschichtlich in die Welt gekommen ist, daß das Bekenntniß, „Jesus sei der Christus“, die Kirche gebaut und über die Synagoge und das Sectenwesen jener Zeit hinausgeführt hat. Sie führen wesentlich auf den Standpunkt des Gesetzes und der Weissagung zurück, für welchen die versöhnende und erlösende Gemeinschaft Gottes mit den Menschen als Postulat oder als Hoffnungsgegenstand außerhalb der Menschheit steht, so daß jeder Einzelne sie sich in eigener Geistesethätigkeit erzeugen und sich ihr annähernd einigen muß. Das Wesentliche des Christenthums aber ist, daß es, diesen Standpunkt überschreitend und aufhebend, die Gemeinschaft von Gott und Menschen und damit das Reich Gottes mit seinen Kräften der Erlösung und Versöhnung, als in Jesu

thatsächlich gekommen und dieser Erde eingepflanzt, verflündigt und zur Theilnahme daran im Glauben auffordert.

IV.

Der jetzige Zustand der Christologie ist offenbar der Art, daß sie den Anspruch auf die Würde eines Dogma's nicht mehr erheben kann. Nicht bloß stehen sich gerade hier die schroffsten Gegenätze gegenüber, von denen doch keiner dem anderen ganz bestreiten kann, daß auch in ihm ein wissenschaftliches oder ein religiöses Recht seinen Ausdruck findet. Auch diejenigen Kreise, welche in der Christologie wie in den anderen Lehren den eigentlich kirchlichen Charakter zu vertreten meinen, zeigen nur noch einen blassen und traurigen Schatten der alten Glaubenssicherheit. Auch sie sind von der modernen Geschichtswissenschaft angekränkt und haben das gute Gewissen der altkirchlichen Orthodoxie verloren. Ihre Wiederholung der alten Glaubensformeln, welche rein und zweifellos auf die religiöse Ueberzeugung gegründet waren, wird an allen Seiten abgeschwächt, weil auch sie der modern geschichtlichen Bildung des Blickes sich nicht entziehen können, so daß vor ihrem Auge thatsächlich immer das menschliche, sich entwickelnde Individuum steht, welches das Gewicht der alten Formeln nicht tragen kann. Jene großartige Darstellung der reinen und idealen Menschennatur, welche die ganze Fülle göttlicher Persönlichkeit, Macht und Intelligenz ohne Schranken und Grenzen aufnehmen kann, sie wird immer gelähmt, weil durch die Exegese der Synoptiker in das wissenschaftliche Gewissen auch dieser Kreise zu tief das Geschichtsbild Jesu von Nazareth eingeprägt ist, des werdenden, leidenden, begrenzten, abhängigen. Es geht hier wie in der Lehre von der Schrift. Auch dort hatte die alte Kirche die religiöse Ueberzeugung von dem göttlichen Geiste dieser Bücher mit voller und zweifelloser Paradoxie ausgebildet, ohne irgend durch die literargeschichtliche Seite derselben gestört zu sein. Die neuere Gläubigkeit kann sich nirgends dem überwältigenden Eindrucke jener Seite entziehen und wiederholt mit der Unsicherheit eines nicht klaren Gewissens den schwachen Wiederhall der alten Formeln.

So zeigt die neuere theologische Arbeit auf diesem Gebiete fast ausnahmslos haltlose Mischformen, die schon durch einfachen Vergleich mit der Klarheit der alten Christologie sich richten ¹⁾. Die mehr

¹⁾ Die folgende Darstellung will natürlich nur eine Orientirung über den Zustand der neueren Christologie geben. Die Würdigung, resp. Kritik der verschiedenen Versuche im Einzelnen muß dem geschichtlichen Theile der durch diese Skizze eingeleiteten christologischen Arbeit überlassen bleiben. So werden nur die

rationalisirende Richtung will durch das Bild einer frommen und verehrungswürdigen Einzelpersönlichkeit den Christus der Kirchenlehre ersetzen. Aber die Frömmigkeit fragt verwundert, welches Recht ein solcher Mensch als Glaubensobject haben soll, da er doch höchstens in eine geschichtliche Einleitung zur Glaubenslehre gehören kann. Der Gottmensch der alten Kirche kann Glauben fordern, der hochstehende Lehrer des Rationalismus nur die Ehrerbietung geschichtlicher Gerechtigkeit. Mag auch zwischen den Zeichnungen der Persönlichkeit Jesu ein noch so großer Unterschied der wissenschaftlichen Tüchtigkeit und der sittlichen Haltung sein, mag das Bestreben, der Größe dieses Charakters Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, bei Männern wie Keim, Ewald und Weiss ein noch so ernsthaftes und aufrichtiges sein, die Christologie und ihr Platz in der Dogmatik ist mit einer solchen Zeichnung ebenso wenig auszufüllen als mit den Jesusbildern von Strauß und Renan.

Eine andere weitverbreitete Richtung versucht, auf der Grundlage einer geschichtlich begreiflichen Einzelpersönlichkeit die Verwirklichung der Idee in Jesu nachzuweisen. „Jesus ist die Einheit von Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit“, mit dieser Bestimmung will Schleiermacher der Christologie eine neue, haltbarere Grundlage geben (§. 93). Von der wesentlichen Unsündlichkeit (d. h. der absoluten Stetigkeit und Vollkraft des Gottesbewußtseins) aus wird ein eigentliches Sein Gottes in Jesu angenommen, auf welchem seine Einzigartigkeit beruht. Ich bin weit davon entfernt, die Wichtigkeit gerade dieser letzten Gedankenreihe zu verkennen oder zu bezweifeln, daß hier wirklich gesundes Material zur Weiterbildung der Lehre vorliegt vor Allem in der Betonung der in Christo erst vollendeten Schöpfung des Menschen, und in der Ableitung der christologischen Aussagen aus der Erfahrung der christlichen Frömmigkeit. Aber so unvermittelt, wie sie dieses Christusbild mit dem geschichtlichen Jesusbilde zusammenstellt, entgeht doch auch diese Darstellung dem Schicksale nicht, völlig unzureichend zu sein. Das Interesse des Glaubens, obwohl er sich von diesem Christus wenigstens nicht abgestoßen fühlen wird, ist doch keineswegs befriedigt. Denn der Glaube wird doch auf etwas hingewiesen, was zugleich in die Geseze des Werdens der einzelnen Persönlichkeit auf Erden eingeschlossen, also als Geschichtsobject gedacht werden soll. Er soll sich auf eine Persönlichkeit gründen, bei deren Erkenntniß er auf

großen Züge der Hauptarbeiten an der Christologie gegeben, wie sie eines näheren Nachweises nicht bedürften, und werden nur nach dem einen hier betonten Gesichtspunkte beurtheilt.

tausend Fragen der Geschichte und Naturwissenschaft nothwendig gewiesen wird, auf Erwägung bestimmter Bedingungen der Körperlichkeit, bestimmter Einwirkungen von Zeit und Umgebung, bestimmter, nie mit vollkommener Sicherheit auszumittelnder Einzelzustände, — er soll verflochten werden in das Schweben einer peinlichen, im letzten Grunde sogar unvollziehbaren wissenschaftlichen Untersuchung. Ja, er kann sich der Furcht nicht entziehen, daß dieses „Sein Gottes in dem Menschen Jesus“ doch am Ende auf eine wohlklingende Formel für religiöse Genialität hinauslaufe und dem christlichen Glaubensbedürfniß wenig entspreche, welches mit dem wahren, lebendigen persönlichen Gott in Christo Gemeinschaft sucht.

Aber noch viel entschiedener wird die Geschichtswissenschaft behaupten, daß in diesem Wilde von Jesus zu viel vorausgesetzt sei. Schon den Begriff des Urbildlichen selbst wird und muß sie in Anspruch nehmen. Einschränken müßte sie ihn zunächst auf ein bestimmtes Gebiet, das des unmittelbar Religiösen und Sittlichen. Denn ein Menschheitsideal schlechthin läßt sich geschichtlich überhaupt nicht vorstellen; es würde Aufhebung der Individualität dazu gehören, da z. B. die höchsten Leistungen, wie sie auf einer Seite der Geistesanlage, des Temperaments u., ruhen, die höchsten Leistungen auf der entgegengesetzten Seite einfach ausschließen. Und in diesem besonderen Falle müßte sie geradezu behaupten, daß keineswegs in der Persönlichkeit Jesu schlechthin alles Geschichtliche urbildlich war; vielmehr bleibt eine Reihe von Zügen seiner Persönlichkeit, welche aus seiner Zeit und seinen Verhältnissen nothwendig erwachsen sind, einfach geschichtlich, wie z. B. seine Ehelosigkeit oder seine Stellung zu Besitz und Kunst. Und umgekehrt muß die Wissenschaft behaupten, daß keineswegs alles Urbildliche in ihm geschichtlich geworden sei, denn eine Anzahl von Zügen, die urbildlich menschlich sind, konnten nach seiner Zeit und seinen Lebensverhältnissen in ihm gar nicht geschichtlich werden, wie z. B. die Aufgabe des Bürgers, des Künstlers, des Gelehrten, des Familienhauptes. Aber selbst wenn diese Urbildlichkeit auf das Religiöse und Sittliche beschränkt würde, müßte die Geschichtswissenschaft noch weitere Zweifel erheben. Die Sittlichkeit als angewendete ist etwas so Verwickeltes und hängt so unzertrennlich mit individuellen Aufgaben und Zeitverhältnissen zusammen, daß etwas schlechthin Urbildliches darin nur in Bezug auf die Reinheit der Gesinnung und die Energie des sittlichen Wollens zu denken ist, nie in Bezug auf die ausgeübte Sittlichkeit selbst. Und auch die Frömmig-

keit, sobald sie mit innerer Nothwendigkeit zur Glaubenserkenntniß wird, tritt sogleich in Verbindung mit einer Menge von Elementen, welche Bildung und Anschauung seiner Zeit dem Einzelnen entgegenbringen. Hier könnte sie urbildlich nur sein, wo nicht bloß das höchste denkbare Maß von Bildung, Gedankenreise, Welterkenntniß, sondern geradezu eine göttliche Unfehlbarkeit des Wissens vorläge. Da aber diese in dem Schleiermacher'schen Christus keine genügende Begründung hat und auch in dem, was Schleiermacher z. B. über die letzten Dinge oder die Geisterwelt lehrt, thatsächlich Jesu Anschauungen als nicht irthumslos betrachtet werden, so müßte auch die Urbildlichkeit in der Frömmigkeit auf die Reinheit und Wärme des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott begrenzt werden. So könnte der Begriff der Urbildlichkeit nur auf die vollkommene Liebe zu Gott und den Menschen ausgedehnt werden, wodurch der Satz Schleiermacher's wenigstens viel von seinem kirchlichen Wohlklang verlieren müßte.

Ebenso wenig kann die Geschichtswissenschaft sich mit dem Begriffe der wesentlichen Unschuldigkeit (§. 98) einverstanden erklären, wie er von Schleiermacher für seinen Christus in Anspruch genommen wird. Denn da wesentliche Unschuldigkeit gleichbedeutend ist mit der moralischen Unmöglichkeit zu sündigen, so wird schon die Bedeutung wirklicher Versuchung und wahren sittlichen Kampfes in einer solchen Weise dadurch abgeschwächt, daß ein wirklich geschichtliches Verständniß des synoptischen Jesus einfach unmöglich wird (§. 93. 4) und daß man Schleiermacher's einseitige Vorliebe für Johannes von diesem Gesichtspunkte aus vollkommen begreift. Es hängt diese ganze Vorstellung offenbar mit dem deterministischen Standpunkte Schleiermacher's zusammen, wonach das, was als frei-sittliche Gestaltung empfunden wird, im Grunde die naturähnliche Entfaltung aus einer höheren Nothwendigkeit heraus ist. Aber die historische Wissenschaft würde sich selbst aufgeben, wenn sie auf rein menschlichem Boden (und dieser soll ja nach Schleiermacher auch hier vorliegen) die Möglichkeit zugebe, daß eine Freiheit, welche ihr Ziel nicht verfehlen könnte, für welche die Erreichung desselben eine in jedem Augenblick unvermeidliche moralische Nothwendigkeit wäre, sich unter den Bedingungen des irdischen Werdens eines Einzelwesens zu bilden vermöchte. Sie kann Jesu eine thatsächliche Freiheit von Widerspruch gegen das, was er als höheres Ziel erkannte, beilegen, obwohl sie auch das gegenüber einer Persönlichkeit, über welche höchstens in Betreff des zehnten Theils ihrer Lebenszeit Berichte, und zwar von an sie Gläubigen verfaßte Berichte, vorliegen,

nur dann thun wird, wenn ein sehr starker Glaubenseindruck von dem, was Jesus gewirkt hat, ihr den Muth macht, auf den unbekannten Theil seines Lebens durch Induction zurückzuschließen. Sie kann die Möglichkeit dazu in den besonderen Anlagen Jesu finden. Sie kann zugestehen, daß die Verwirklichung dieser Möglichkeit nicht auf einem Zufall, sondern auf einem ewigen Willen beruht, der durch psychologische, ethische und geschichtliche Gesetze wirkt. Aber eine „wesentliche Unsündlichkeit“ kann sie einem menschlichen Individuum, das sie begreifen will, nicht zuschreiben.

So befriedigt Schleiermacher's Darstellung weder den Glauben noch die Wissenschaft. Dem Glauben ist sein „Leben Jesu“ ein rationalisirendes Abschwächen des Glaubensinhalts. Der Wissenschaft ist der Christus der „Glaubenslehre“ ein mystisches Idealbild, welches vor der Kritik nicht besteht. Und zwischen dem dogmatischen Christusbilde und dem Leben Jesu fehlt die klare Verständigung und Vermittelung, obwohl sie in der „Glaubenslehre“ ihren Grundlagen nach vorhanden ist. So wird Schleiermacher's wirkliche Christologie ähnlich und aus denselben Gründen meistens mißverstanden, wie die des Origenes noch heute in der Dogmengeschichte falsch dargestellt wird. Beide trieb ein Gemüthsbedürfniß, ihre wesentlich auf ebionitischen Voraussetzungen ruhende Christologie dem Christusglauben der Gemeinde im Ausdruck anzunähern; beide konnten das, weil ihre Ansicht auf dem Hintergrunde einer Weltanschauung ruhte, die, von derjenigen der Gemeinde diametral verschieden, den einzelnen Ausdrücken einen völlig anderen Sinn gab, als sie im Kirchenglauben haben. Die Christologie des Origenes ist nur aus seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen und ihrem ursprünglichen Verhältniß zum Logos zu begreifen, die Schleiermacher's nur aus seiner Psychologie, vor Allem seinem Religionsbegriffe.

Dem Bedürfnisse des Glaubens kommt die Christologie der Theologen näher, welche Schleiermacher's Christusbild der alten Kirchenlehre anzunähern suchen, indem sie ihm einen trinitarischen Unterbau geben, die also ein persönliches oder auch ein nicht persönliches Göttliches in Jesus mit der menschlichen Natur vereinigt denken und aus diesem ewig präexistenten Grunde die Prädicate erklären, welche in Schleiermacher's Christus ohne genügende Begründung erscheinen. Aber je mehr doch auch ihr Christus sich dem geschichtlichen Verstandniß zu nähern strebt, desto weniger hat er die volle Kraft und Selbstklarheit, welche einem Glaubensobjecte gebühren, desto mehr fühlt sich der Glaube unsicher, in ein verwickeltes und schwieriges Gedichts-

problem verflochten, desto stärker wird sein Argwohn, daß die göttlichen Prädicate doch zuletzt mehr auf Redensarten hinauslaufen. Schon das Festhalten eines menschlichen Werdens, von welchem die Gottesgemeinschaft Jesu nicht unberührt gedacht werden kann, macht den Glauben unsicher, läßt ihn vor Allem für das Erdentwerk Jesu die Sicherheit vermissen, welche nur aus der Thätigkeit der göttlichen Persönlichkeit folgt. Und da ein werdendes menschliches Selbstbewußtsein auf diesem Standpunkte unumgänglich festgehalten werden, die *ἀνθρωπότητα* des Menschlichen geleugnet werden muß, bleibt für das persönliche göttliche Selbstbewußtsein in dieser Person, damit aber auch für den trinitarischen Hintergrund im Sinne der alten Kirche kein rechter Boden. Der Glaube argwöhnt etwas von Mittheilung bloß göttlicher Kräfte oder gar von socinianischer „Vergottung“ eines Menschen, vorzüglich wenn, wie bei Rothe und Beshlag, die Persönlichkeit der trinitarischen Hypostasen aufgegeben wird. Je mehr sich aber der Christus dieser Theologie dem Christus der alten Kirche nähert, desto entschiedener wird die Unmöglichkeit, ihn noch geschichtlich nach dem Maßstabe der Quellen zu begreifen. Die verborgene Wunderherrlichkeit, die centrale Fülle aller Menschheitskräfte, die Unfehlbarkeit in Wissen und Wollen, so bescheiden und geschichtsähnlich sie auch ausgedrückt werden, gehen immer weit hinaus nicht bloß über das, was aus dem synoptischen Jesusbilde nachweisbar, sondern auch über das, was mit ihm vereinbar ist. Mag diese Theologie noch so aufrichtig bestrebt sein, auf dem Wege tieferer Geschichtsauffassung dem Leben Jesu eine größere Fülle idealen Gehaltes zuzuführen, als es bei Schleiermacher hat, sie wird ein Zusammenstimmen des geschichtlichen Bildes mit dem Glaubensbedürfnisse nur auf dem Gewaltwege des einfachen Postulats zu Stande bringen. Auch so treue und pietätsvolle Darstellungen des Lebens Jesu wie die von Reim bringen das, was das christologische Dogma fordert, nicht zur geschichtlichen Evidenz, ja, sie wissen sehr wohl, daß das gar nicht ihre Aufgabe sein kann. Und die aufrichtigsten, geistvollsten und bestgemeinten Versuche, von dieser dogmatischen Voraussetzung aus das geschichtliche Verständniß Jesu zu finden, wie die von Ullmann, Dörner und Beshlag, streben vergeblich, einen Boden zu gewinnen, welchen die geschichtliche Wissenschaft als genügend und haltbar anerkennen könnte, und haben ebenso wenig in der Christusgläubigen Gemeinde einen Widerhall gefunden. Je näher der Christus dieser Theologie dem Glaubensbedürfnisse kommt, desto unverständlicher wird er in der Geschichte; je mehr er der Geschichte ge-

recht wird, desto ungenügender ist er dem Glauben. In diesen Systemen ist der Glaube an Christus nicht die einfache und klare Grundlage der Religion, sondern er bedarf selbst tausend künstlicher Stützen, um nur bestehen zu können.

Am wunderlichsten aber offenbart sich die moderne Unfähigkeit zur Neubelebung der Christologie in den verschiedenen Theorien, deren gemeinschaftlicher Grundgedanke die Selbstentleerung des ewigen Logos ist. Wohl lehnen sie sich an einzelne ungehörtlich aufgefaßte Ausdrücke der paulinischen Christologie, und wohl ist in der paradoxen Betonung der Liebesallmacht, die ihr eigenes Wesen für die Menschheit aufgiebt, etwas von dem echt christlichen Pathos, welches die Gemüther der Gemeinde ergreifen kann, und das Betonen des Verhältnisses zu dem Menschen Jesus hat ja überhaupt seine vorzüglich die Phantasie ergreifende Macht in den Gemüthern frommer Väter. Aber als wissenschaftliche theologische Lösung ist diese Vorstellung noch weniger haltbar als irgend eine andere. Sie ist unter dem Banne des geschichtlichen Eindrucks von dem wahrhaft menschlichen Individuum Jesus entstanden, eine Frucht ernsthafterer Bibeltreue, vor Allem den Synoptikern gegenüber, aber auch eine Frucht pietistischer und herrnhutischer Sentimentalität gegenüber dem Menschen Jesus, welche von dem kirchlichen Glauben an den Gottmenschen in wenig erfreulicher Weise absticht. Mit diesem geschichtlichen Jesus sollte besser, als es in der altlutherischen Kirchenlehre geschehen war, der Gottmensch in seiner ganzen altchristlichen Fülle verbunden werden. So denkt man sich die ewig persönliche Gottheit des Sohnes, in einer durchaus naturalistischen, ja heidnisch mythologischen Art, als eine sich selbst entleerende, resp. durch Unterbrechung des trinitarischen Processes entleerte, bis sie fähig ist, sich vollkommen und ohne Ueberschuß mit dem beginnenden menschlichen Individuum zu decken, als mit ihm verbunden oder geradezu in dasselbe umgesetzt. Das genus *κατενω-τιζόν*, die Aufnahme der Endlichkeit und Sinnlichkeit des Geschaffenen in die göttliche Natur, soll den Kreis der Aussagen über die Vereinigung beider Naturen und ihrer Eigenschaften abschließen. Dieses Individuum Jesus soll sich dann rein menschlich ethisch entwickeln, bis in der Vertikung die volle göttliche Persönlichkeit des Sohnes, aber nun als menschliche, sich wiederfindet.

Von den Fehlern der einzelnen Darstellungen dieser Theorie ist hier ganz abzusehen. Es kommt hier nur darauf an, die Möglichkeit des eingeschlagenen Weges überhaupt im Großen zu prüfen und die

Frage zu beantworten, ob derselbe sich zur Lösung der Centralschwierigkeit unserer Aufgabe geeignet zeige.

Diese Theorie beleidigt das historische wie das dogmatische Bedürfnis in fast gleicher Weise. Ihr geschichtlicher Jesus soll ein wahrer Mensch sein, ohne das gespenstische Doppelleben des altkirchlichen Gottmenschen. Aber genauer betrachtet fehlt doch wenigstens in ihren folgerichtigsten Darstellungen gerade das wesentlich Menschliche. Es entwickelt sich nicht ein individuelles Seelenleben auf Grund bestimmter körperlicher Verhältnisse und in Wechselwirkung mit ihnen zu einer menschlichen, durch menschliche Natur bedingten Einzelpersönlichkeit, sondern ein nicht menschliches und nicht individuelles, schon persönlich gewesenes Geistesleben gelangt in menschlicher Körperlichkeit zu einem neuen Selbstbewußtsein. Nur wenn jede Menschenseele als ein ewig Präexistentes, dem Gottsohn dem Wesen nach Gleiches, nur gradweise von ihm Unterschiedenes gedacht würde, etwa wie bei manchen Alexandrinern, würde dieser zu menschlichem Seelenkeim depotenzirte Pogos oder diese mit dem depotenzirten Pogos vereinigte Menschenseele mit einer werdenden menschlichen Seele mehr als bloße Scheinverwandtschaft haben. Bei jeder anderen Annahme aber, creationischer wie traducianischer, ist und bleibt der im menschlichen Leibe erwachende Pogos ein Uebermenschliches, schlechthin Nichtmenschliches, welches aus dem selbstgesetzten Schlummer nicht zum Menschen, sondern zu einem unbekannten Dritten zwischen Gott und Mensch in einem Menschenleibe erwacht und welches sich wohl scheinbar ethisch und durch Kampf entwickeln kann, in Wirklichkeit aber einer höheren Naturnothwendigkeit gehorcht. Es liegt ein fremdartiger Keim vor, der nur menschlich erscheint, so lange er unbewußt oder doch nicht zu vollem Bewußtsein entwickelt ist, etwa wie die Embryonen höherer animalischer Formen von denen niederer in den ersten Stadien nicht unterscheidbar sind. Was man bei Menschen Entwicklung, Versuchung, Sündenfähigkeit, Sittlichkeit nennt, das ist in Wahrheit hier nicht vorhanden, sondern ein völlig Einzigartiges, welches deshalb weder für Gott noch für die Menschheit wahre Wichtigkeit hat. Mit diesem Jesus kann die Geschichte noch weniger sich vertragen als mit dem athanasianischen Gottmenschen. Denn sie kann wohl wahrhaft Menschliches und wahrhaft Göttliches anerkennen, kann auch auf Grund der ethisch-religiösen Anlage des Menschen eine Vereinigung von Beidem verstehen, aber Mischwesen anzunehmen weigert sie sich ebenso entschieden, wie die Naturwissenschaft solche Phantasiegestalten in das Reich der Träume verwiesen hat. Christi Wesen

wird von dieser theologischen Schule in der schlechten mystischen Weise erklärt, welche Ritschl so vortrefflich als Uebertragung ethischer Vorgänge auf das Naturgebiet bezeichnet hat.

Ebenso unerträglich aber wird dieses Christusbild vom dogmatischen Gesichtspunkte. Vom pantheistischen Standpunkte aus wäre es eher begreiflich. Nach diesem dringt ja allerdings die ewige Idee in der Menschheit (in gewissem Sinne in jedem Menschen) aus einem Traumleben zum persönlichen Selbstbewußtsein hindurch. Da verhält sich dann das Individuum zur Idee wie ein Armwerden, ein Entäußern derselben, um sich bereichert wieder zu nehmen. Aber freilich selbst da kann es im letzten Grunde nur die Menschheit selbst sein, in welcher die Idee Mensch wird, sich entleerend, um sich bereichert wiederzufinden. Wohl kann für diesen Proceß ein Einzelnur den entscheidenden Durchgangspunkt bilden, aber doch nur so, daß, was in ihm vorging, dann, wenn auch abhängig von ihm, sich tausendfach wiederholen kann. Eine Christologie als Lehre von einer Einzelpersönlichkeit, die in Ewigkeit schlechthin unterschieden bleibt von allen anderen menschlichen Individuen, die als Individuum mit der Gottheit identisch werden soll, läßt sich nicht auf diesen Grund bauen.

Diese ganze Voraussetzung aber fällt, sobald nicht der pantheistische, sondern der christliche Gottesbegriff festgehalten wird, und zwar, wie es von den hier in Frage kommenden Theologen ohne Ausnahme geschieht, mit der Neigung, in unmittelbarem Anschlusse an die biblische Volkssprache sogar den Begriff der Einzelpersönlichkeit in Gott zu denken. Dann wird das Ganze zu einer wirklichen Verwandlung; Gott wird seinem innersten Wesen nach wandelbar, untersteht dem Begriff des „Naturdinges“. Persönlichkeit, Bewußtsein, Wille werden zu bloßen Accidentien und zwar in dem logisch unhaltbaren Sinne, daß das Subject fortbestehen kann, während es seine Accidentien ablegt. Die Zustände des menschlichen Geisteslebens, wie dasselbe durch die Verbindung mit der Natur bedingt wird (wie Schlaf, embryonisches Sein etc.), werden als Analogien für Zustände des absoluten Geistes gebraucht, der doch weder absolut noch Geist sein würde, sobald er in Zustände eintreten könnte, wie sie die geschaffene Natur allein hervorruft. Und die Berufung auf die Freiheit, mit der diese Entäußerung gewollt und gewirkt sein soll, erklärt nicht das Geringsste. Denn die Freiheit, etwas dem eigenen Wesen Widersprechendes zu sein, ist gleichbedeutend mit der Unfähigkeit, das eigene Wesen nach dem eigenen Willen auszugestalten, würde

also sowohl den Begriff des Geistes als das Prädicat der Heiligkeit in Gott schlechthin aufheben.

So ist nirgends ein erspriessliches Fortbilden der Christologie in den herrschenden theologischen Kreisen zu finden. Ja auch da, wo man sonst einfach die kirchlichen Prämissen festzuhalten gewohnt ist, wird die großartig folgerichtige Klarheit des Bekenntnisses in der Christologie vermißt. Die Zweinaturentehre verschwindet mehr und mehr auch dem Bewußtsein der Strenggläubigen. Und doch ist sie von den kirchlichen Voraussetzungen aus der einzige Weg, für das menschliche Individuum wenigstens principiell Raum zu lassen und doch die ganze Fülle der Gottheit dem Glauben zu bewahren. In der Gemeine tritt der vergottete Mensch der Socinianer oder der vermenschlichte Gott der Herrnhuter mehr und mehr an die Stelle des Gottmenschen der alten christlichen Kirche.

V.

Dieses Bild der gegenwärtig herrschenden christologischen Vorstellungen, welches natürlich nur den Anspruch macht, die Frage nach einer Seite hin kurz zu beleuchten, zeigt uns, daß ein Punkt in der Geschichte des Dogma's erreicht ist, wo ein gesundes Weiterbilden desselben unmöglich geworden ist, wenn man nicht die Grundlagen selbst prüfen und fester und einfacher zu legen versuchen will. Zu solcher Arbeit aber bieten sich in der neueren Theologie Anknüpfungspunkte genug und es fehlt keineswegs an Wegweisern nach der Seite einer wirklich zukunftsreichen Entwicklung unserer Lehre hin.

So äußerlich auch Kant den Zusammenhang der geschichtlichen Gründung des Christenthums mit der „Christusidee“ auffaßt und so wenig er sich darüber klar wird, daß diese Christusidee im christlichen Glauben eben aus der Persönlichkeit Jesu erzeugt ist und stets wieder erzeugt wird, er hat immerhin mit fester Hand darauf hingedeutet, daß diese Christusidee, dieser ideale Christus es ist, auf den es für die Religion unmittelbar ankommt, nicht die empirische Einzelperson eines Weltweisen oder Religionsstifters. Und wenn sich Cropp ¹⁾ dem Gesichtspunkte Kant's sehr eng anschließt, so hat doch schon Hanne ²⁾

¹⁾ „Der historische und der ideale Christus“, Rede (7. November 1867). — „Ueber die Frage nach dem geschichtlichen Leben Jesu in ihrer Bedeutung für das religiöse und kirchliche Leben der Gegenwart“ (15. April 1869); vergl. über und gegen ihn H. Möpke, „daß der ideale Christus mit dem historischen steht und fällt“; H. Stadelmann, „die Bedeutung der Person Jesu vom Standpunkte der historisch-kritischen Theologie“

²⁾ „Der ideale und der geschichtliche Christus“, Berlin 1871.

mit Wärme auf den Zusammenhang des historischen Jesus mit dem idealen Christus hingewiesen.

Noch entschiedener ist bei Hase, Keim und Weisse, wie schon bei de Wette das Streben vorhanden, das christologische Dogma einerseits unabhängig von der Geschichte Jesu, als Begriff der wahren Menschheit, die zugleich Gottmenschheit ist, zu entfalten und andererseits seine innige Zusammengehörigkeit mit der religiösen Persönlichkeit Jesu hervorzuheben. In Weisse's Theorie von der „Sohnmenschheit“ und der Entstehung derselben als ethische Werddthat im Innern Jesu liegen zweifellos richtige Ausgangspunkte für die Erneuerung unserer Disciplin. Und auch Schenkel hat sich in Beziehung auf die Rede Cropp's mit der entschiedenen Ueberszeugung geäußert, daß man den Knoten nicht zerhauen dürfe, sondern die schwierige Verschlingung von Historischem und Idealem im Christusbild mit Achtung dessen, was in dem Zusammenhange beider lebendig und nothwendig sei, pietätsvoll behandeln müsse¹⁾.

Die Anschauung der Schule Hegel's, daß die wesentliche Einheit des absoluten und des endlichen Geistes in Jesu zuerst zum Bewußtsein gekommen sei, birgt neben Vielem, was rein dem Zusammenhange des Systems angehört, doch die tiefe Wahrheit, welche mit dem Bilde Jesu nach den Evangelien wesentlich zusammentrifft, daß es die Art des Gottesbewußtseins, die einzigartige Stellung zu Gott war, wodurch Jesus sich als Christus erkannte und von den Seinen als Christus erkannt ward, und daß der religiöse Mittelpunkt der Bedeutung seiner Person in dem in ihm geoffenbarten bleibenden Kindesverhältnisse des Menschlichen zum Göttlichen ruht. — Und sowohl nach Seite der historischen Auffassung des Lebens Jesu als nach Seite der dogmatischen Würdigung des in ihm geoffenbarten Glaubensinhaltes hat Biedermann die Consequenzen des Systems in seiner Dogmatik mit beachtenswerthem Scharfsinne gezogen, wie er auch im Allgemeinen den Forderungen einer gesunden Weiterbildung unserer Lehre richtigen Ausdruck in den Worten giebt: „Die Unterscheidung, nicht Trennung, von Beidem, der geschichtlichen Person und dem göttlichen Princip in ihr, das ist die allein stichhaltige Lösung des in der Person Jesu gestellten Problems“²⁾.

Andererseits hat Alexander Schweizer, über die Unklarheit der Schleiermacher'schen Christologie hinausgehend, das Verhältniß des ge-

¹⁾ Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1871, Nr. 12, S. 65 ff. (der historische und der ideale Christus).

²⁾ Zeitsimmen aus der reformirten Kirche, XIII, 6.

schichtlichen Jesus zu der Christusidee, deren Träger er war, aufs Neue zum Gegenstand der Untersuchung gemacht und in einer Reihe von Punkten feinsinnig, mitunter mustergültig, dargestellt, vor Allem da, wo er auf die Bedeutung des Christusbewußtseins für die Charakterentwicklung Jesu aufmerksam macht.

So lassen sich wohl die Linien erkennen, aus denen eine neue und haltbarere Form der Lehre gestaltet werden könnte, aber allerdings nicht einmal in Beziehung auf das, was nöthig ist, eine über das ganz Allgemeine hinausgehende Klarheit, viel weniger in der Ausführung etwas, was durch Einfachheit und innere Evidenz geeignet wäre, etwa auch dem Gemeineglauben zur Grundlage zu dienen, am wenigsten eine in sich abgeschlossene Lehre, welche den Anspruch erheben könnte, als Dogma denen sich darzubieten, welche überhaupt auf einer Bildungsstufe stehen, die ihnen ein Hinausgehen über die ganz unausgebildeten Grundvorstellungen des Christlichen möglich und innerlich nothwendig macht.

VI.

Fehler, Nothstände und gesunde Triebe in der Christologie, sie weisen alle gleichmäßig auf einen Punkt hin. In dem Worte „Christologie“ und in der Lehre, welche es bezeichnet, liegen zwei an sich völlig verschiedenartige Dinge zusammengeschlossen: die Glaubenslehre von dem Christus und die geschichtlichen Aussagen über Jesus. In ihrer gewöhnlichen unmittelbaren Einheit machen sie jede gesunde Entwicklung der Lehre unmöglich; denn entweder entleert die historische Forschung den Glaubensinhalt oder die Glaubensgewißheit verdirbt die Reinheit und Wahrheit der Geschichtsforschung.

So scheint es einfach und natürlich, diese Verbindung aufzuheben. Und von den Zeiten der Gnosis an ist man hie und da geneigt dazu gewesen, etwa die Christologie in Religionsgeschichte und Speculation zu theilen. Aber da hat von jeher das Christenthum mit der vollen Energie seines Bewußtseins als historische Religion Einspruch gethan als gegen ein gewaltames Zerreißen von organisch Verbundenem, gegen ein Verflüchtigen seines positiven Inhalts zu gnostischer oder neuphilosophischer Willkür. Und mit vollem Rechte. Denn der Christusbegriff, an den die Kirche glaubt, ist nicht theoretisch gefunden, weder in philosophischer Speculation, die nicht existirte, noch in prophetischem Voraussagen, welches doch nur sehr dunkel und schattenhaft auf ihn hinweist, noch in theologischem Nachdenken, welches ja den ersten Gliedern der Christenheit an sich sehr fern lag. Er ist ihr

thatsächlich zu Theil geworden durch die Erscheinung Jesu und durch den Eindruck, den seine Persönlichkeit und seine Lebensführungen auf die Seinen hervorgebracht hatten. Zwar gingen vorbereitende Bilder und Erwartungen eines Christus der Erscheinung Jesu voraus und machten sein Werk in Israel überhaupt erst möglich. Aber gegen den Christusbegriff der Kirche gehalten, der aus Jesu hervorging, sind das doch nur sehr äußerliche Linien und das Beste selbst in ihnen, z. B. die Erkenntniß, daß in dem stellvertretenden Leiden der freien Liebe der Höhepunkt der Offenbarung des göttlichen Wesens in menschlicher Erscheinungsform sich darbiete, ist doch erst durch Jesus selbst den Seinen zum Bewußtsein gekommen, so daß man in jedem Sinne den eigentlichen besten Inhalt des Christusbildes auf ihn zurückführen kann. Und wohl haben die Seinen aus den Wirkungen, welche ihrer Erfahrung nach aus ihm und seinem Thun für sie hervorgegangen waren, bald auch theologisirend auf den Inhalt seiner Persönlichkeit geschlossen, aber doch nur so, daß sie von dem durch ihn thatsächlich Erfahrenen auf das in ihm Liegende zurückschlossen. Also der Christusbegriff der Kirche ist nur aus Jesu und durch Jesus geworden.

Eine Trennung von Christus und Jesus also, welche das Bekenntniß, daß Jesus der Christus sei, unmöglich macht, welche mit der Thatsache streiten muß, daß die Christusidee nur in ihm und durch ihn dem Glauben zu Theil geworden ist und zu Theil wird, muß dem Glaubensbewußtsein der christlichen Kirche stets unerträglich sein. Will man Christus und Jesus unterscheiden, so muß es so geschehen, daß sie ihre höhere Einheit in dem „Jesus der Christus“ nicht verlieren. Denn erst durch dieses Bekenntniß wird ja der Glaube ein christlicher in der geschichtlichen Bedeutung des Wortes. Ohne dasselbe wird aus der Religion Jesu Christi eine philosophische Schule, die von christlichen Ideen berührt ist. Und dieses Bekenntniß ist seinerseits ein unmittelbarer Glaubenssatz, der auf keinerlei wissenschaftlichen Erwägungen, sondern auf dem Eindrucke und den Wirkungen der Persönlichkeit Jesu ruht.

Indem das Bild der Persönlichkeit Jesu, wie die Seinen es empfanden und wie es uns durch ihre Empfindung hindurch entgegentritt, den Eindruck hervorrufen, daß hier ein Verhältniß der Menschheit zu Gott geboten ist, welches über die Sünde und Schuld der Erfahrungsmenschheit hinweghebt, welches keiner Vervollkommenung bedarf und keine duldet, indem die innere Gemeinschaft mit ihm das Gefühl der Gotteskindschaft und die Sicherheit der Sündenvergebung hervor-

ruft, entsteht die Glaubensgewißheit, daß der, welcher solchen Eindruck hervorruft, solche Wirkungen ausübt, der Christus ist, daß das Gottesreich auf Erden in ihm gegründet ist und der König dieses Reiches kein bloßes Ideal und Hoffnungsbild mehr bleibt, sondern ein für allemal erschien, daß man nur noch einzutreten, der Gemeinschaft dieses Königs und Reiches aufrichtig sich hinzugeben hat. Und diese Glaubensgewißheit macht eben aus dem Menschen einen Christen. Nur indem wir diese christliche Glaubensüberzeugung im Auge behalten, können wir die einzelnen in der bisherigen Christologie zusammengefaßten Gebiete zunächst durchaus gesondert betrachten.

VII.

Die Lehre vom Christus, das erste und eigentliche Hauptstück der kirchlichen Christologie, ist ihrem Wesen nach durchaus ein Abschnitt der Glaubenslehre. Sie enthält den christlichen Glauben an den idealen Menschen in seiner ewigen und unzertrennlichen Einheit mit dem sich offenbarenden Gott, wie er der sündigen Menschheit Versöhnung, Erlösung und Vollendung ermöglicht, d. h. die Erfahrungsmenschheit mit ihrer Idee und mit Gott vereint. Der Glaube an Christus wird um so fester, klarer und bestimmter sein, je lebendiger in religiösen Kreisen die Erfahrung wird von der Befreiung, Entsündigung und Vollendung des eigenen Lebens durch den Zusammenhang mit den im Christenthum gebotenen Kräften gottmenschlichen Lebens. Denn es handelt sich nicht um eine philosophische Erkenntniß, sondern um eine Glaubensüberzeugung, die also auf Erfahrung, auf empfangenen geistigen Eindrücken ruht. Darum hat die ja schon vor Jesus vorhandene Lehre vom Christus ihre wirkliche Vollendung erst dann empfangen, als der Christus und in ihm die Versöhnung verwirklicht ward, wie überhaupt auf dem religiösen Gebiete im Gegensatz zum philosophischen alle Ideale erst dann völlig begriffen werden können, wenn sie real geworden, Erfahrungsobjecte sind. Auf allen Gebieten des geistigen Erfahrungslebens kann das Höchste nicht theoretisch, aprioristisch begriffen, sondern nur als Thatsache verwirklicht werden; Gott offenbart die Geheimnisse seines Lebens durch Thaten, nicht durch Worte oder Theorien.

Aber mit dieser Wahrheit besteht die andere durchaus, daß die Lehre vom Christus nicht eine einfache historische Aussage über den ist, der sie verwirklicht hat. Zwar wird das menschlich sich offenbarende Göttliche zunächst als thatsächlich erscheinendes erfahren, aber diese Erscheinung kann und muß dann analytisch auf die ewigen Prin-

cipien zurückgeführt werden, aus denen sie sich innerlich erklärt, und aus diesen Principien wird sie durch freie Geistesthätigkeit synthetisch reconstruirt werden, nicht mehr als ein einzelnes geschichtlich Erfahrenes, sondern als ein in seiner Vernünftigkeit und Nothwendigkeit Begriffenes. Ja, es läßt sich von dem so Gewonnenen aus sogar ein richtender Maßstab an das Thatsächliche selbst legen, in welchem die Idee erschien, und erkennen, ob es etwa nicht in allen Stücken vollkommen Ausdruck der Idee war. Und erst so besitzt man eine Glaubenslehre, nicht mehr bloß eine geschichtliche Aussage; denn zum Glaubenssatz gehört nicht bloß die Ueberzeugung von einer thatsächlichen Wirklichkeit, sondern auch von ihrer inneren Nothwendigkeit und Wahrheit. Also ist selbst die Erscheinung, aus der man diese Principien zuerst gewann, in gewissem Sinne denselben zu unterwerfen. — So ist die Lehre vom Christus freilich nur in Jesu Persönlichkeit und den von ihm ausgehenden Wirkungen gefunden und immer neu zu finden. Aber zur Glaubenslehre wird sie doch erst, indem die in Jesu offenbar gewordenen Züge des Christusbildes auf ihre ewigen Grundgedanken zurückgeführt, in ihrer Zusammengehörigkeit geprüft und so zu dem allgemein und nothwendig geltenden Grundstoff geworden sind, aus welchem sich nun synthetisch ein einheitliches Bild vom Christus entwerfen läßt. Und dieses Christusbild hat seine Wahrheit nicht mehr in jedem einzelnen Zuge an dem historischen Jesus zu messen, sondern ist in sich selbst sicher und gewiß auf den aus Jesus gewonnenen ewigen Grundlagen. Die Lehre vom Christus soll eine Glaubenslehre sein, deren Wahrheit dem Glauben unmittelbar gewiß sein muß, die von der Einzelforschung über das Leben Jesu keineswegs abhängt. Es ist die Glaubenslehre von dem vollkommenen, gottdurchdrungenen Menschen als dem Versöhner und Erlöser, und ihre Wahrheit ist an den christlichen Begriffen von Gott, Menschheit und Sünde zu messen ¹⁾.

Eine Lehre vom Christus kann in einer irgendwie auf Sittliches angelegten Religion überhaupt nicht fehlen, wenn auch natürlich der Name fehlt. „Die Idee des Gottmenschen“, sagt Dörner ²⁾, „ist nicht eine Idee, die nur dieser oder jener Religion angehört, vielmehr

¹⁾ Es mag daran erinnert werden, daß z. B. die Aesthetik und die Rechtswissenschaft ihre Grundzüge ebenfalls nur aus den Meisterwerken der Kunst und den musterhaftesten Rechtsordnungen entnehmen, daß sie aber die so gefundenen Grundzüge ohne Bedenken richtend auch an die Einzelheiten der „classischen“ Schöpfungen legen, aus denen dieselben gewonnen sind.

²⁾ Lehre von der Person Christi, I, 1.

die Reime dazu finden sich in allen, weit und insofern sie Religion sind, wobei, wie sich von selbst versteht, die Reize einer jeden wesentlichen Unterschiede in der Art hervorbringt, wie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen angestrebt und gewußt wird." Ja, die Lehre vom Christus kann auch philosophisch construirt werden. Sobald die Philosophie eine Gottesidee und ein Menschheitsideal anerkennt, wird sie auch ein Christusbild aufstellen, je nach ihrer Vorstellung von der Mittheilung des Göttlichen mehr als Gottmenschheit oder als Idee des Menschen. Aber die Philosophie wird dabei synthetisch verfahren, ohne analytisch begonnen zu haben. Ihr Christus kann nur eine Idee, niemals als Wirklichkeit Object des religiösen Glaubens sein.

Die christliche Glaubenslehre dagegen gewinnt das Christusbild dogmatisch auf Grundlage der Gewißheit von dem in Jesu Persönlichkeit offenbar gewordenen Wesen Gottes, von seiner Offenbarung in der Welt und von der Idee des Menschen. 1) Das Christusbild, von welchem sie ausgeht, ist das, welches sich von den Anfängen der alttestamentlichen Religion an als immer klarer hervortretendes Idealbild in der Hoffnung Israels zeigt, bis es in Jesu und in dem Glauben der Seinen an ihn eine bleibende Ausprägung erhielt als Bild des sündlosen Menschen, welcher innerlich mit Gott geeint ist und in welchem der menschlich sich offenbarende Gott bleibenden und vollkommenen Ausdruck gewann. Und da eine Christushoffnung nie existirt hat ohne eine Hoffnung auf ein Wirken des Christus, da auch der Eindruck, den Jesus als der Christus auf die Seinen machte, von Anfang an unzertrennlich mit dem Thun zusammenhing, welches sie anfänglich von ihm erwarteten, später als von ihm geleistet ansahen, so ist das Christusbild der Dogmatik das Bild dessen, welcher die Sünde der Menschheit überwinden, das von Gott Trennende in ihrer Schuld aufheben, ihre unvollkommene Daseinsform zur Vollkommenheit erheben, also das Reich Gottes bringen kann. 2) Der Gottesbegriff, den die Dogmatik der Christologie zu Grunde legt, ist nicht ein anderswo gewonnener, sondern der, welcher in dem Fortschritte der Gottesmittheilung an Israel immer klarer hervortritt und in dem ewigen Grunde, der Jesu Leben und Lehre trug, vollkommen entfaltet vorliegt. Dieser Gottesbegriff, also der specifisch und positiv christliche, ist der Ausgangspunkt der Christologie, natürlich nur, indem er aus der bildlichen, rednerischen Sprache der Bibel in die Klarheit wissenschaftlichen Sprachgebrauches übertragen wird. Er ist der Ausgangspunkt der Lehre vom Christus selbstverständlich nur, insofern Gott als der sein Wesen mit-

theilende, es außerhalb seiner verwirklichende gedacht werden kann, also als Begriff von dem sich offenbarenden Gott, von dem Gott, der als die vollkommene Persönlichkeit in sich beharren und doch sein wahres Leben real in der Welt zum Ausdruck bringen kann. Allerdings aber wird der Unterschied dieser Auffassung von dem trinitarischen Dogma der Kirche sich deutlich genug herausstellen müssen. 3) Ebenso ist die Lehre von der Idee des Menschen, welche das Christenthum dem Christusbegriffe zu Grunde zu legen hat, kein auf speculativem Wege gewonnenes außerchristliches Ideal. Es handelt sich vielmehr um das geschichtlich fund gewordene Ziel des Menschen, wie es im Alten Testamente immer klarer entfaltet, in Jesu Leben und Lehre zu vollkommener Schönheit und Reinheit gebracht ist. Es handelt sich dabei um die Seite der Menschennatur, welche für die Aufnahme des Göttlichen empfänglich ist, also um das, was die biblische Sprache „Geist“ nennt, um die Anlagen zu Religion, Sittlichkeit und Wahrheit. Es handelt sich um die Fähigkeit des menschlichen Wesens, ein über Zeit und Raum erhobenes ewiges Leben zu leben. Und als Mittelpunkt dieses Ideals wird uns aus Jesu Leben die vollkommen von Hochmuth und von Furcht befreite Kindesliebe zu Gott und die selbstlose, selbst den Tod überwindende, heiligende und erlösende Liebe zu den Menschen entgegentreten, nicht etwa Naturqualitäten besonderer Art.

4) Endlich ist auch das Urtheil über den Zustand der Menschheit ohne Christus, über ihre Sünde, Schuld und Unvollkommenheit, wie es der Anschauung vom Werke des Christus und damit von seinem Wesen zu Grunde liegt, kein philosophisches oder empirisch durch rationalistische Menschenbeobachtung gefundenes. Es ruht ebenfalls auf der alttestamentlichen Buß- und Heilspredigt, auf dem Eindruck des Gegensatzes zwischen dem in Christus gegebenen Ideal und der eigenen Erfahrung und auf der Erfahrung von dem, was Jesus gethan und gelitten hat zur Ueberwindung dieses Gegensatzes. Es schließt die schlechthinnige Gottwidrigkeit und Verderblichkeit der Sünde ein, welche sich erst dem höheren Leben gegenüber, von seiner Verbindung mit dem bloß Natürlichen gelöst, vollkommen offenbart. Es sieht in jeder Einzelerrscheinung der natürlichen Menschheit die menschliche Natur nur getrübt zum Ausdruck kommen, aber doch menschliche Natur bleiben, so daß Langmuth und Gnade dem Geschöpfe gelten können, während Zorn und Strafgerichtigkeit der ihm anhaftenden Sünde und Schuld gelten. Es erkennt die völlige Unfähigkeit des natürlichen Menschen, aus sich selber die Idee der Menschheit zu verwirklichen, zugleich aber die Fähig-

keit jedes natürlichen Menschen, diese Idee in sich verwirklichen zu lassen. So erkennt es den Gegensatz des Christusbildes gegen die natürliche Menschheit und zugleich seine Einheit mit derselben.

Für eine monographische Behandlung liegt die Aufgabe in Beziehung auf diesen Theil der Lehre klar vor. Aus der biblischen Theologie ist zuerst der geschichtlich-christliche Stoff für die Lehren von Gott, von seiner Offenbarung, von der Idee des Menschen und seinem Widerspruch gegen dieselbe und die aus ihnen sich entfaltende Lehre vom Christus und seinem Wirten zu entnehmen, und die Probleme sind zu suchen, welche sich für die dogmatische Arbeit aus diesem Stoff ergeben. Dann ist an der Hand der kirchlichen Gedankenarbeit zu prüfen, wie weit diese Probleme befriedigende Lösung gefunden haben. Endlich ist auf Grund des Gefundenen systematisch die eigene Lösung zu versuchen.

Im biblisch-theologischen Theile wird die eigentliche Lehre vom Christus zuerst als vorchristliche, dann wie sie von Jesus durch seine Lehre und vor Allem durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale neu gestaltet ist, endlich die apostolische Lehre vom Christus auf Grund des Eindrucks der Persönlichkeit und des Werkes Jesu darzustellen sein. Vorher ist zu prüfen, wie weit nach biblischer Anschauung die Offenbarung Gottes an die Creatur zu einem wirklichen Sein Gottes in Geschaffenem sich ohne Verletzung des Gottesbegriffs ausdehnen läßt. Im historischen Theile ist unter Voraussetzung des eigentlich geschichtlichen Gesamtstoffes dieser Lehre auf diejenigen Versuche in allen Zeiten der kirchlichen Geschichte, vor Allem aber in denen, in welchen das Problem noch flüssig oder wieder flüssig geworden war, hinzuweisen, welche auf eigenthümliche Weise danach gestrebt haben, eine wirkliche Einheit göttlichen und menschlichen Lebens denkbar zu machen und dieselbe als Voraussetzung für die Herstellung des Gottesreiches zu verstehen. — Der eigentlich dogmatische Theil hat erstens nach einer Darstellung der christlichen Lehren von Gott und dem Menschen die Möglichkeit des Christus nach der theologischen und nach der anthropologischen Seite hin zu zeigen und ihre Grenzen festzustellen. Er hat zweitens aus der christlichen Lehre von der Sünde die Aufgabe des Christus abzuleiten und damit die Nothwendigkeit des Christus und die Postulate seines Wesens zu entwickeln. Er hat drittens das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen im Christusbegriff aufzuzeigen, mit besonderer Rücksicht auf die Entfaltung des Menschlichen vom Menschenkeim an bis zu der Verklärung nach

dem Tode des Fleischesleibes. Endlich hat er viertens die Bedingungen des geschichtlichen Wirklichwerdens des Christus darzustellen mit Einschluß der nothwendigen Vorbereitung desselben.

Die Richtigkeit eines jeden Versuches, das christologische Dogma neu zu gestalten, muß sich nach den biblischen Postulaten an vier Grundsätzen messen lassen.

1) Die eine göttliche Persönlichkeit muß von jeder Veränderung durch Creatürliches frei gehalten und aus dem Gedanken ihrer Selbstverwirklichung in der Welt der Gedanke der Verminderung oder Erschöpfung völlig fern gehalten werden. Zugleich aber muß wahres und wirkliches göttliches Leben in die Welt eingehend und damit aus außerweltlichem zum innerweltlichen werdend gedacht werden.

2) Gott als der Schöpfer wirkt durch seinen Geist innerhalb und vermittelt der Naturvorgänge schlechthin frei und nach seinem ewigen Willen, dessen Inhalt Liebe und Heiligkeit sind, die Anlagen und Kräfte der geschaffenen Wesen.

3) Die Anlage des Menschen für Gott ruht in seinem geistigen, näher in seinem religiös-sittlichen Leben und besteht in der Fähigkeit, das Göttliche in das Selbstbewußtsein mit einzuschließen und das Selbstbewußtsein einheitlich von dem Göttlichen durchdringen zu lassen. Die natürliche Menschheit ist aus sich unfähig, diesen Besitz Gottes zu verwirklichen.

4) Die fleischliche Erscheinung des irdischen Menschen ist die nothwendige, aber in sich unvollkommene Vorstufe des geistigen verklärten Menschen, der erst der wahre Ausdruck der von Gott gewollten Menschennatur ist.

Diese christlichen Grundgedanken müssen festgehalten werden, wenn eine wirklich christliche Lehre vom Christus aufgestellt werden soll, selbst wenn sich zeigen sollte, daß die kirchliche Lehre ihnen nicht gerecht geworden ist, ja sogar, wenn einzelne christologische Aussagen schon bei neutestamentlichen Schriftstellern ihnen nicht mehr vollständig entsprechen.

Denn 1) wenn die Christologie durch ein in der Zeit Geschehen, das eine Veränderung in das innergöttliche Leben gebracht denkt, oder wenn sie durch eine Verwirklichung des Göttlichen im Menschlichen nun das Göttliche an sich oder in seiner Offenbarung an die Welt gemindert oder sogar erschöpft, in das Menschliche eingeschlossen denkt, so ist sie im letzten Grunde heidnisch. Wenn sie aber in der Welt nur Wirkungen Gottes kennt, nicht wirklich substantielles, der Welt

immanentes göttliches Leben, so kann ihr Christus nur im Sinne schlecht jüdischer Lehre ein *φύλος ζῳηγιωπος* sein. Und wenn sie das in der Welt Gestalt gewinnende göttliche Leben als selbständige Persönlichkeit denkt, so muß sie, das Göttliche oder das Menschliche verwandelnd, in der menschlichen Erscheinung des Christus nur eine leere Form ohne wahren Inhalt menschlichen Bewußtseins sehen. Endlich, wenn sie das in die Welt eingehende göttliche Leben auch da, wo es im Endlichen Ausdruck findet, immer noch als das außerweltliche betrachten will, d. h. ihm die Prädicate beilegt, welche Gott eben als den schlechthin außerweltlichen bezeichnen (ewig, allgegenwärtig, allmächtig, oder persönlich bestimmt allwissend, unveränderlich, allweise und freithätig), so vergißt sie, daß es eben als innerweltliches nicht außerweltlich sein kann, daß sie also mit solcher Behauptung das christologische Problem als Absurdum hinstellt.

2) Wenn man den Christusbegriff anders begründet als in Gottes ewigem Liebeswillen, der zugleich Bewahrung seines ewigen Wesens ist, so wird er zum zufälligen, also nicht mehr religiös bedeutsamen. Dem entspricht jede Ansicht, welche nicht schon die Entstehung des Christus in Gottes Willen ruhend denkt, sondern ihn erst als Gewordenen Gegenstand des göttlichen Rathschlusses werden läßt. Wenn man voraussetzt, daß die Prozesse der Natur, Gottes Schöpfermacht beschränkend, die Entfaltung seines ewigen Willens hindern, so muß man den Christus als ein bloßes Ideal, dessen Verwirklichung unmöglich ist, betrachten. Wenn man dagegen meint, daß Gottes Schöpfermacht die Naturvorgänge aufheben müsse, um Gottes Willen zu wirken, so erhält man wohl einen menschenähnlichen, aber keinen menschlichen Christus.

3) Wer die Anlage des Menschen zum wirklichen Besitze Gottes leugnet, der kann weder ein wahres Menschsein Christi noch die Bestimmung aller Christen zu Christusgleicher Existenz zugestehen. Wer diese Anlage auf das physische Gebiet verlegt, der kann wohl eine wunderbare Christusgestalt denken, aber keine, die für das religiöse und sittliche Leben entscheidend wäre. Wer die Unfähigkeit des natürlichen Menschen, den Besitz Gottes zu verwirklichen, leugnet, dem hört Christus auf, der erlösende, versöhnende und vollendende Anfänger der neuen Menschheit zu sein; er verschwindet als natürliches Product der Gattung unter der Menge menschlicher Einzelgestalten.

4) Wer schon in der fleischlichen Erscheinung des Menschen die vollkommene Entfaltung des menschlichen Wesens sieht, also auch den

Christus schon als irdischen vollendet denkt, der vergißt, daß Christus nach der Schrift erst am Auferstehungstage als Sohn Gottes in Macht gezeugt ist, der kann weder die innere Nothwendigkeit der „Vernichtung seines Fleischesleibes“ begreifen, noch erklären, wie sich das nothwendige Attribut des Christus „non potest peccare“ mit Fleisch, Schwachheit und Versuchung einigen soll. Vielmehr kann der Christus nicht geboren werden, nur der, welcher zum Christus werden soll; erst der Vollendete ist zum Herrn und Christus gemacht. — Wer dagegen in der fleischlichen Erscheinung des Menschen nicht die nothwendige Vorstufe der wahren gottgemäßen Entfaltung des Menschlichen erkennt, sondern nur eine unwesentliche, an sich zufällige Seinsform, der kann nicht verstehen, daß die sittlich erworbene Vollendung, deren Lohn die Verklärung ist, den bedeutsamsten Zug im Christusbilde des Neuen Testaments ausmacht.

Diese Punkte bezeichnen die Aufgabe der Lehre vom Christus, eine Aufgabe, die, weil rein dogmatisch und auf einer völlig einheitlichen religiösen Grundlage ruhend, zu lösen sein muß, gleichviel, ob ein einzelner Versuch, sie zu lösen, besser oder schlechter gelingt.

VIII.

Als ein zweites Stück der bisherigen Christologie finden wir die geschichtlichen Aussagen über Jesus von Nazareth, den Christus unserer Religion, also den Versuch, aus dem Gesichtspunkte der Lehre vom Christus das Leben und die Person dieses Jesus geschichtlich zu verstehen und auszulegen. Die alte Kirchenlehre hat vorzüglich in der Lehre von den beiden Ständen dieses geschichtliche Material verwendet, soweit es nicht, aus einem richtigen Instincte heraus, überhaupt weggelassen ward. In der neueren Dogmatik wird es meistens ziemlich principlos und unklar in die Christuslehre verwebt. Das klarste Bewußtsein von dem richtigen Verhältnisse findet sich, abgesehen von den kritischen Theologen der Hegel'schen Schule, bei Schleiermacher, der auch die bedeutendsten historischen Bestandtheile des Lebens Jesu, z. B. die Auferstehung, aus der Dogmatik verweist. Dagegen hat sich die Betrachtung des Lebens Jesu im letzten Jahrhundert zu einer immer wichtiger werdenden eigenen Disciplin geschichtlicher Art entwickelt, der man freilich von dogmatischer Seite mit entschiedenem Uebelwollen zuschaut. — Daß man nun nicht recht thut, geschichtliche Aussagen über Jesus einfach mit der Glaubenslehre von Christus zu verwechseln, das sollte schon ein einfacher Blick auf

die neutestamentlichen Quellen lehren. Denn während die drei ersten Evangelien uns wesentlich von Jesus erzählen, bieten das vierte Evangelium, der Hebräerbrief und die Paulinischen Briefe rein Lehre vom Christus.

Die historischen Aussagen über Jesus von Nazareth sind meiner Ueberzeugung nach als solche aus der Dogmatik überhaupt endgültig zu entlassen und der Geschichtswissenschaft zu übergeben. Daraus folgt dann zugleich, daß eine Verschiedenheit der geschichtlichen Ansichten auf diesem Gebiete Glauben trennend überhaupt nicht sein kann und daß es keinerlei Grund giebt, im Interesse der Sicherheit des Glaubens sich gegen die Anwendung gesunder historisch-kritischer Regeln auch auf diesen Gegenstand zu sträuben.

Es liegt mir zunächst eine Begründung dieser Behauptung ob, bei der es sich nicht wird vermeiden lassen, Fragen allgemeinerer Art mit zu berühren ¹⁾.

Der Glaube, wie das Wort auf religiösem Gebiete allein angewendet werden kann, läßt sich seiner Natur nach auf geschichtliche Erscheinungen als solche überhaupt nicht beziehen, sondern nur auf den ewigen Inhalt, welcher in ihnen zum Ausdruck kommt. Denn er ist Ueberzeugung von Realitäten übersinnlicher Art, von Dingen, welche dem Gebiete des göttlichen, geistigen Lebens angehören. Sein Object kann nur sein, was innerlich nothwendig, also was geistig ist, nur was sich als wahr oder gut oder schön der inneren Ueberzeugung bezeugen kann. Ein Geschichtliches als solches aber ist zunächst ein Außerliches und Zufälliges. Daß ein Berichtetes einmal auch äußerlich wirklich gewesen sei, läßt sich schlechthin nur wissen, nicht im religiösen Sinne glauben. Nur daß es innerlich nothwendig oder daß es gut, wahr, schön sei, kann man glauben. Damit aber ist seine äußere Wirklichkeit, geschweige die in einem bestimmten vergangenen Zeitraum, schlechthin nicht bewiesen. Mit anderen Worten: der Glaube theilt sein Object nicht mit der Wissenschaft von der Erfahrungswelt, sondern mit der Metaphysik, die man ebenfalls als Glauben, nicht als Wissen bezeichnen muß, wenn sie auch auf anderer Grundlage ruht als der religiöse Glaube, und in zweiter Linie mit dem Kunst- oder dem Rechtsurtheil. Denn auch bei diesen liegt eine Ueberzeugung vor,

¹⁾ Es wird hier Manches von anderer Seite her berührt, was ich in den sechs Reden zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart (1869, Rede 1) aus dem Gesamtzusammenhange der protestantischen Principien entwickelt habe.

welche, wie die Erfahrung lehrt, nicht auf der bloßen Grundlage von Urkunden oder Sinnenerfahrungen jedem vernünftigen und wahrhaften Menschen mitgetheilt werden kann. Das Zusammenstimmen in der Ueberzeugung setzt vielmehr in allen diesen Gebieten eine gleichmäßige innere Erfahrung, ein besonderes geistiges Leben voraus. Wissen aber im eigentlichen Sinne (wie der Begriff der Wissenschaft ihn voraussetzt) sollte man nur das exacte Wissen nennen, welches, auf der sinnlichen oder logischen Evidenz beruhend, jedem Menschen von gesundem Verstande als schlechthin gewiß erwiesen werden kann, nicht aber das, was, um den Einzelnen überzeugen zu können, noch einer besonderen moralischen, religiösen, ästhetischen Entwicklung und Erfahrung in ihm bedarf. Die Geschichte zeigt aber, daß religiöse wie metaphysisch-philosophische Wahrheiten dem letzteren Gebiete, also dem Glauben, nicht dem Wissen, angehören.

Zwar ruht der religiöse Glaube, im Unterschiede von der Ueberzeugung in der Metaphysik, in allen geschichtlichen Religionen auf Geschichtlichem; denn das Gute und Wahre wie das Schöne und Rechte pflegen als Thatfachen in das Leben der Menschheit einzutreten. Und ohne solche Thatfachen würde es nie zu einem festen und sichern Glauben kommen, denn das bloße Vorahnen, Hoffen und Weissagen bleibt immer schattenhaft und hat nie die Kraft, in ganzen Menschheitsreihen lebendige und bleibende Ueberzeugung zu wecken. Aber wenn das Ewige, also das eigentliche Glaubensobject, einmal thatsächlich in die Erscheinung getreten ist, so ist es freilich für die Menschheit mit dieser Erscheinung für immer verbunden; aber es ist deshalb nicht mit ihr identisch, so daß die äußere Thatfache und ihre geschichtlichen Zusammenhänge und Vorbedingungen nun zusammen mit dem ewigen Inhalt und in gleicher Weise wie er Glaubensobject würden, sondern diese bleiben Objecte der historischen und physischen Wissenserkenntniß. Der Glaube umfaßt den ewigen Inhalt, der in der Thatfache geboten ist und der sich der Glaubensüberzeugung immer aufs Neue als gut, wahr oder schön erweisen kann, mag das Urtheil der Wissenschaft über jene Aeußerlichkeiten schwanken, wie es will, und ausfallen, wie es mag.

In eine christliche Glaubenslehre also kann nichts aufgenommen werden, was als Einzelnes, Vergangenes, Aeußerliches schlechterdings nur dem Gebiete des exacten Wissens angehört, sondern nur der ewige, nothwendige, dem Glauben sich selbst bezeugende Inhalt, welcher in dem Aeußerlichen dem Glauben dargeboten ist. Die außer-

liche Erscheinung als solche gehört natürlich ebenfalls dem Gebiete der Theologie an, aber der historischen, nicht der Glaubenslehre.

Jeder Gegenstand der äußern Erfahrung, d. h. Alles, was als sinnlich Erscheinendes in dieser sichtbaren Welt hervortritt oder hervorgetreten ist, gehört zum Gebiete des exacten Wissens, welches keine anderen Gesetze kennt als die Erfahrung der Sinne, gemessen an den Regeln des Denkens. Alles Derartige kann nur gewußt, darf nie geglaubt werden. Denn indem ein sinnlicher Augenschein oder die urkundliche Bezeugung eines solchen an den Menschen herantritt, ist für ihn bei gesunden Sinnen und gesundem Verstande gar kein Zweifel über sein Verhalten möglich. Wenn der sinnliche Augenschein sich nicht als Täuschung erweist oder die Ueberlieferung desselben sich nicht als unsichere und getrübt darstellt, kommt einfach eine Ueberzeugung über den Thatbestand, d. h. ein exactes Wissen, zu Stande, welches natürlich bei der Irrthumsfähigkeit jedes Menschen irrig sein kann, aber immer ein irriges Wissen, kein falscher Glaube ist. Im entgegengesetzten Falle entsteht ein mehr oder minder entschiedenes Wissen von einer nicht mehr zu erlangenden Gewißheit, also ein Wahrscheinlichhalten, Möglichenhalten, Meinen oder endlich ein Nichtwissen. Ein Glauben aber kommt nie zu Stande. Wollte Jemand über solche Dinge a priori, also aus philosophischem Glauben, entscheiden, so würde er als Anhänger jener phantastischen Wissenschaft zurückgewiesen werden, die nach langem Schwanken in Natur- und Geschichtswissenschaft jetzt endgültig überwunden ist. Wollte er auf Autorität hin, soweit diese Autorität nicht Urkunde ist, entscheiden, so würde er ebenfalls als Anhänger einer lange herrschenden, aber für immer im Princip überwundenen bloßen Traditionswissenschaft, nicht als gläubig, sondern als leichtgläubig zurückgewiesen werden. So dürfen auch das Geschichtsgebiet und die geschichtliche Gestalt, aus welchen der Glaube seinerseits mit der vollen Sicherheit innerer Erfahrung seinen Heilgehalt entnimmt, als geschichtliche nicht vom Glauben, sondern nur vom Wissen beurtheilt werden. Sie fallen der geschichtlichen Wissenschaft zu und diese hat dieselben Regeln und Methoden, durch die sie sonst zu dem möglichst hohen Grade der Sicherheit exacten historischen Wissens gelangt, mit derselben Vorsicht, aber auch mit derselben Zuversicht auf dieses Gebiet anzuwenden.

Ein wahrer religiöser Glaube kann nur auf eine Weise zu Stande kommen. Dem Menschen tritt ein Sinnliches entgegen, sei es eine menschliche Persönlichkeit oder ein Ereigniß oder eine Anstalt

oder ein Wort oder eine Schrift oder Mehreres von diesen zu gleicher Zeit. Der in diesem Sinnlichen enthaltene übersinnliche Inhalt, das Ewige, Göttliche, welches sich in ihm mittheilt oder mitzutheilen vorzieht, mag es nun als Lehre oder als Gebot oder als Lebensrichtung zc. sich darbieten, ruft einen Eindruck auf das innere Leben, ein Gefühl hervor, einen Eindruck, der natürlich nur deshalb möglich ist, weil in der menschlichen Geistesthätigkeit eine Empfänglichkeit nicht bloß für das Einzelne, sondern auch für das Allgemeine im Einzelnen, für das Ewige vorliegt. — Wenn nun ein solcher Eindruck wirklich vorhanden und nicht bloß eine Selbsttäuschung ist, d. h. wenn nicht bloß ein durch die Phantasie hervorgerufenes Scheingefühl vorliegt, wie es sich durch das bloße Wissen um die Religion Anderer, durch gedächtnismäßige und verstandesmäßige Wiederholung solcher fremder religiöser Zustände erzielen läßt, so ruft der Eindruck zugleich eine Willensreaction hervor, mag sie sich unmittelbar auf das empfundene Ewige oder mittelbar auf das übrige Endliche nach der Bestimmung des Ewigen richten. Ein wirklicher religiöser Eindruck ohne solche Willensanregung ist gerade so wenig denkbar wie ein Sinneneindruck ohne eine durch Lust oder Unlust bestimmte Gegenwirkung. Und so ist eine religiöse Regung ohne irgendwelche auf Sittlichkeit im weitesten Sinne, wenn auch auf falsche, gerichtete Antriebe undenkbar, und Schleiermacher hat hier wohl allzu scharf und mechanisch geschieden, was innerlich verbunden ist.

An der Art dieser Willensreaction beglaubigt sich die Gesundheit und Kraft des religiösen Eindrucks, d. h. die Prüfung des Gewissens ist die letzte und unvermeidliche für jede Religion: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“.

Zweifellos sollte dasselbe auch von einer wahrhaften philosophischen Ueberzeugung gelten. Aber da eine solche viel leichter eine bloß theoretische, mit dem innern Empfinden nicht zusammenhängende sein kann und da philosophische Begabung, wenigstens wie sie gewöhnlich gefaßt wird, zunächst keineswegs besondere Empfänglichkeit des Gefühls- und Willenslebens voraussetzt, wird es nicht selten sein, daß bei richtiger philosophischer Erkenntniß nur schwache sittliche Regungen vorliegen, während religiöses Leben ohne Willensantriebe nur geheuchelt sein kann.

Vermöge der unzertrennlichen Einheit der menschlichen Geistesfunctionen werden die religiösen Eindrücke als Erfahrungen des inneren Lebens zugleich Gegenstand der Erkenntniß; es entsteht ver-

möge der Vernunftthätigkeit eine auf der religiösen Erfahrung ruhende Ueberzeugung von dem Wesen des ewigen göttlichen Inhalts, welcher diese Eindrücke hervorgerufen hat: der religiöse Glaube. Und natürlich entsteht zugleich ein Wissen um das Aeußerliche, welches diese Eindrücke hervorgerufen hat. Wie weit nun der Mensch jenen religiösen Inhalt genau analysiren, folgerichtig zusammenstellen, seine Folgerungen ziehen kann, das hängt von dem Grade der eigenen oder auch von der Hülfe fremder Vernunftthätigkeit ab. Aber irgendwelche Glaubensüberzeugung, wenn auch noch eine sehr einfache und unentwickelte, muß nothwendig vorhanden sein, wo religiöse Eindrücke in einem vernünftigen Menschen hervorgerufen werden, während der Unglaube einfach das Zeugniß der Vernunft ist, daß keine religiösen Eindrücke oder zu schwache durch den herantretenden übersinnlichen Inhalt hervorgerufen werden konnten.

Daraus ergibt sich klar, was mit dem Namen des religiösen Glaubens, welchem ein Heilswerth zukommt, überhaupt bezeichnet werden kann. Eine Ueberzeugung von der Wahrheit übersinnlicher Dinge kann nur dann Glaube heißen, wenn sie irgendwie auf innerer Erfahrung, auf einem Eindrucke beruht, den diese Dinge im Geiste hervorriefen. Ein Zustimmung zu dem Glauben Anderer (z. B. der Kirche), ohne daß irgend eigene Eindrücke vorliegen, ist kein Glaube mehr, wenn nicht wirklich ein Glaube an die Göttlichkeit der Kirche selbst vorliegt, hervorgerufen durch den Eindruck der in ihr waltenden göttlichen Kräfte. (Und so ist allerdings der katholische Volksglaube in diesem Sinne noch Glaube.) Sonst ist ein solcher sogenannter Glaube nur ein Verstandeszustimmen zu einem fremden Glaubensinhalt, der zum Wissensobject wird, also ein Wissen oder ein Meinen. Natürlich wird jeder gewöhnliche Mensch seinen Glauben nicht durch eigene Geistesthätigkeit hervorbringen, sondern ihn zunächst als Glauben der Seinigen, der Kirche u. c. kennen lernen. Aber ein wirklicher Glaube wird derselbe doch erst dann für ihn, wenn er, innerlich von dem göttlichen Inhalt berührt, Eindrücke von ihm, also eine innere Erfahrung seiner Macht und Wahrheit empfangen hat.

Wo man ohne eigene Ueberzeugung nur das in Anderer wirklicher oder angeblicher Glaubensüberzeugung gegebene Material wissenschaftlich behandelt, da ist nicht von Glaubenslehre die Rede, sondern von Geschichtswissenschaft eines (fremden) Glaubens. Und natürlich kann auch ein dem Namen nach christlicher Mensch statt einer eigenen Glaubenslehre etwa nur den christlichen Glauben als

einen Theil geschichtlicher Wissenschaft referiren. Und bei ausgezeichnete Vernunftthätigkeit und guten Quellen kann so ganz ohne Glauben ein wesentlich richtiges System dessen dargestellt werden, was unter Christen Glaube ist. Umgekehrt kann bei sehr tiefen und wahren christlichen Erfahrungen, also bei starkem Glauben, doch das Object des Glaubens sehr mangelhaft erkannt sein, wenn entweder diese Erfahrungen einseitig und singulär sind, oder wenn die Vernunftthätigkeit schwach und nicht ausgebildet ist, oder wenn die Phantasie das Erkenntnißleben überwuchert.

So unterscheidet sich die Ueberzeugung, welche wir Glaube nennen, von der wissenschaftlichen Ueberzeugung dadurch, daß sie das Gebiet der übersinnlichen Welt umfaßt und daß sie nur da vorhanden sein kann, wo bestimmte Eindrücke und Erfahrungen des inneren Lebens vorliegen. Sie unterscheidet sich von der philosophischen Ueberzeugung dadurch, daß sie nicht bloß die allgemein-menschlichen geistigen Erfahrungen des Denkens voraussetzt, sondern durch bestimmte Eindrücke der ewigen Welt auf das innere Leben geweckt sein muß. Sie will nur da gelten, wo diese Eindrücke vorhanden sind oder hervorgerufen werden können. Unter dieser Voraussetzung aber ist sie völlig ebenso sicher und gewiß wie irgend eine wissenschaftliche oder philosophische Ueberzeugung, ja als Ergebnis eigener innerer Erfahrung das persönlich schlechthin Gemiffeste.

Der Glaube muß deshalb historische Religionen gründen oder in ihnen vorkommen. In einer sogenannten natürlichen Religion würde doch zuletzt nur eine philosophisch-metaphysische Ueberzeugung in mehr oder weniger populärer Form sich finden können. — Der religiöse Genius, der Prophet, kann allerdings durch die ihn umgebende Sinnenwelt, durch Erfahrungen seines inneren oder äußeren Lebens ganz neue religiöse Eindrücke (Offenbarungen) empfangen, wie sie Niemand vor ihm hatte, und so auch zu einer ganz neuen Sittlichkeit und zu einem ganz neuen Glauben gelangen. Damit aber wird er nothwendig wieder der Ausgangspunkt für religiöse Eindrücke Anderer, also Religionsstifter, wenn er nicht sogar, indem er durch seine Persönlichkeit diese Eindrücke hervorruft, Religionsstifter und Religionsobject zugleich wird. Und die von ihm ausgehende Religion wird sich an die Eindrücke anschließen, die ein solcher Prophet empfing oder von sich ausgehen ließ, wird sich auf Offenbarung gegründet wissen, also eine positive, historische Religion werden, welche, so lange

sie überhaupt lebensfähig ist, an diesen Ausgangspunkt gebunden und von ihm bestimmt ist.

Und auch ein solcher Prophet wird doch thatfächlich zu den Erfahrungen, welche er neu und als der Erste macht, nie voraussetzungslos gelangen, da ein völlig neuer Anfang innerhalb der Geschichte überhaupt undenkbar ist. Er wird auf Grund einer vorhandenen geschichtlichen Religion dazu gelangen, so daß er sich meistens als ihr treuer und reinerer Ausleger fühlen wird, während er sie thatfächlich durch die Originalität seiner religiösen Erfahrungen fortbildend aufhebt.

Der gewöhnliche Mensch dagegen empfängt die religiösen Eindrücke, die in ihm hervorgerufen werden, stets schon als historisch bestimmte, besondere. Zwar wird er, wenn irgend eigenthümliches Leben in ihm zu Stande gekommen ist, diese Eindrücke individuell und verhältnißmäßig neu empfangen. Auch wird er, wenn die Vernunftthätigkeit in ihm ausgebildet ist, die Glaubensaussagen, ihre Verknüpfung und Begründung in eigenthümlicher Weise sich vermitteln. Aber sein Glaube ruht doch durchaus auf der religiösen Eigenthümlichkeit der ihn umgebenden „Religion“. Und daraus erklärt sich die Möglichkeit, daß bei wahrer religiöser Empfindung, wahrem sittlichen Willen, ausgezeichneter Vernunftthätigkeit der Mensch doch mit voller Ueberzeugung an einem falschen Glauben hangen kann, wenn die religiösen Eindrücke, denen er von Kindheit auf zugänglich war, aus einer unvollkommenen oder gar falschen positiven Religionsstiftung stammen.

Die Ueberzeugung auf dem Gebiete des Glaubens wird um so stärker und zweifelloser sein, je tiefer die religiösen Eindrücke waren, also bei gleichen kirchlichen Verhältnissen, je empfänglicher und feiner das Gefühl für diese Eindrücke war. Sie wird um so klarer sein, je ausgebildeter und kräftiger die Vernunftthätigkeit ist, um so fruchtbarer, je feiner das Gewissen, je energischer das Wollen ist. So pfl egt eine starke, aber nicht klare Ueberzeugung in der falschen Mystik, eine starke, aber nicht fruchtbare Ueberzeugung im Dogmatismus zu sein. Eine fruchtbare, aber nicht klare Ueberzeugung bezeichnet den Pietismus, eine fruchtbare, aber nicht starke Ueberzeugung den Moralismus. Eine klare, aber nicht starke Ueberzeugung zeigt der Intellectualismus, eine klare, aber nicht fruchtbare Ueberzeugung der Orthodoxismus.

Der religiöse Zweifel ruht entweder auf dem Mangel an starken Eindrücken oder auf dem Mangel an Hingabe an diese Eindrücke. Im ersten Falle braucht keine sittliche Schuld des Individuums vor-

zuliegen, wenn auch immer ein Schaden desselben vorliegt. Im zweiten Falle liegt stets eine Schuld vor, da das religiöse Gefühl genährt, gereinigt und gestärkt werden kann durch Umgang mit dem Göttlichen. Der religiöse Zweifel ist immer ein Unglück oder eine Schuld. Doch kann er allerdings eine relative Berechtigung haben. Zuerst, wenn den gewohnten religiösen Eindrücken neue stärkere entgegenzuwirken beginnen. Da wird der Zweifel der nothwendige Ausgangspunkt einer Religionsänderung. Sodann, wenn die gewohnte Ausprägung der Glaubenssätze mit weiter entwickeltem Vernunftgebrauch in Kampf geräth, also wo eine höhere Stufe der Bildung und Weltanschauung den überkommenen dogmatischen Bestand antastet. Da ist der Zweifel Ausgangspunkt einer Fortbildung der Glaubenslehre. Endlich, wenn das Gewissen den religiösen Eindrücken widerspricht, wenn also die allgemeine sittliche Entwicklung der Religion vorausgeeilt ist. Da muß eine neue Religion eintreten oder eine Zeit religiöser Skepsis bricht mit Nothwendigkeit herein, in welcher philosophische Metaphysik und Moral die Stelle der Religion einzunehmen scheinen.

Die Unklarheit des Glaubens kann auf mangelnder Uebung der Vernunftthätigkeit ruhen und ist dann für den Einzelnen verhältnißmäßig gleichgültig. Sie kann aber auch auf falschen oder mangelhaften religiösen Eindrücken beruhen; dann ist sie also der Ausdruck mangelnder Frömmigkeit und für den Menschen verderblich.

Völlige Unfruchtbarkeit des Glaubens ist nur da möglich, wo er ein bloßes Verstandeswissen, also fingirter Glaube ist. Jeder wirkliche Glaube ist fruchtbar. Aber wo die religiösen Eindrücke ungesund sind und das Gewissen dadurch verwirrt ist, da entsteht eine schädliche Fruchtbarkeit. Der Glaube in falschen oder in entarteten wahren Religionen kann die Triebkraft der größten Verbrechen und Unsittlichkeiten sein zur vermeinten Gotteslehre. — So kann auch in falschen Religionen der Glaube stark, willenskräftig und klar sein, aber da die religiösen Eindrücke falsch sind, wird eine falsche Sittlichkeit und eine unwahre Glaubenslehre entstehen. Nichts kann daher unrichtiger sein als die Meinung, es komme überhaupt nur darauf an, daß subjectiv im Menschen starke Glaubensüberzeugung, Wärme des religiösen Gefühls und Willensenergie vorhanden seien, gleichviel ob eine objective Wahrheit sich in der Religion finde oder nicht. Viel mehr können jene Eigenschaften ganz ebensowohl verderblich als heilsam sein, sie werden erst durch ihren Inhalt heilskräftig.

Der Einzelne, welcher nicht Prophet ist, wird stets in Abhängigkeit von den religiösen Eindrücken einer um ihn lebendigen Religion glauben, auch wenn dieselbe falsch ist. Es gilt das Paulinische Wort, daß „es nicht am Rennen und Laufen liegt, sondern an Gottes Erbarmen“ und daß sich hier Alles nach großen Weltgesetzen vollzieht, nicht nach der individuellen Würdigkeit oder Tüchtigkeit.

Von einem Glauben zum andern kann man nicht unmittelbar durch Vernunftthätigkeit gelangen, sonst war weder der alte noch der neue ein wirklicher Glaube. Es muß zuerst durch höhere und stärkere religiöse Eindrücke die frühere Erfahrung überwunden sein. Natürlich können diese Eindrücke durch Schriften oder Belehrungen von Menschen gewirkt werden, aber sie müssen in beiden Fällen wirklich Eindrücke des Göttlichen werden. Deshalb verbreitet im Ganzen weder Apologetik noch sonst wissenschaftliche Theologie Glauben, sondern das einfache Bekenntniß oder die einfache Darstellung der Persönlichkeit Jesu im Christenthum oder z. B. im Islam die einfache Betonung des großartigen Gottesbegriffs. Die Aufgabe der Apologetik kann vielmehr nur die sein, Schwierigkeiten wegzuräumen, welche die Fassung der Glaubenslehre der fortgeschrittenen Vernunft des Christen bereitet, oder den Anstoß zu heben, welcher aus einem mangelhaften Verständnisse der Grundbedingungen der christlichen Heilserfahrung für die Nichtchristen erwächst.

Für den Glauben kann es nur ein Ja oder Nein geben, keine Abstufung wie die vom Wissen durch Wahrscheinlichkeit und Meinen hindurch zum Nichtwissen. Wer nicht schlechthin glaubt, d. h. die entgegengesetzte Glaubensüberzeugung für falsch hält, glaubt überhaupt nicht. Der Glaube ist nie im gewöhnlichen Sinne des Wortes tolerant, sonst wäre er kein wahrer Glaube. Nur begreift der Gläubige, daß sein Glaube nicht vorhanden sein kann, wo die demselben zu Grunde liegenden Erfahrungen fehlen, wird also in Liebe und Demuth Gott die Sache anheimstellen und Niemanden richten oder verachten. Und wohl kann wenigstens der gebildete Gläubige verstehen, daß die Ausprägung des Glaubensinhalts zur Lehre, sowie ihre Begründung und Ausdehnung der Denktthätigkeit anheimfallen, daß sie also auch bei gleichen Erfahrungen und gleichem Glauben verschieden sein können.

Aus diesem Wesen des Glaubens, welches etwas weiter aus-
 holend darzustellen mir das Interesse der Aufgabe zu fordern schien,
 folgt nun das Verhältniß des Glaubens zum Wissen (im vorher ent-

wickelten Sinne), wo beide, wie in Betreff der Person Jesu, scheinbar das gleiche Object haben.

Die religiösen Eindrücke, auf welchen der Glaube beruht, werden dem Menschen immer sinnlich vermittelt, durch Lebenserfahrungen, Geschichtsüberlieferungen, Natureindrücke, Schriften oder durch religiös bedeutsame Persönlichkeiten, und diese sinnlichen Vermittelungen fallen selbstverständlich dem Gebiete der exacten Erkenntniß zu. So scheint in geschichtlichen Religionen und vor Allem im Christenthume Wissen und Glauben unheilbar verwirrt zu sein. Aber leicht sieht man, daß doch hier überall der Glaube mit dem Sinnlichen, welches ihm seine Grundlagen vermittelte, als solchem nichts zu thun hat, während umgekehrt das exacte Wissen diese religiösen Eindrücke, obwohl sie sinnlich vermittelt sind, weder beurtheilen noch in Frage stellen kann.

In den eigenen Lebenserfahrungen ist es für den Glauben völlig gleichgültig, wie sie als einzelne Ereignisse sich zu den Gesetzen der Natur und zu dem Ganzen der geschichtlichen Entwicklung verhalten. Der religiöse Eindruck in ihnen bleibt derselbe, wenn man sie auch in jenen Beziehungen wissenschaftlich völlig unrichtig aufgefaßt hat, wenn man z. B. die natürlichen Voraussetzungen eines Vorgangs verkennend ihn als schlechthin unvermittelt angesehen oder wenn man Erlebnisse, die durch innere Seelenvorgänge oder durch eine Thätigkeit der Phantasie hindurchgingen, als äußerlich sinnliche betrachtet hat.

Wenn wir durch geschichtlich Ueberliefertes religiöse Eindrücke empfangen, so ist es für den Glauben vollkommen gleichgültig, ob sich vor der Geschichtswissenschaft dieses Ueberlieferte als geschichtlich und zuverlässig behaupten kann oder nicht. Selbst wenn, was sich als Geschichte giebt, Sage oder Mythos oder Mischung aus Geschichte und Sage wäre, so würde der religiöse Eindruck derselbe bleiben; durch die wissenschaftliche Aenderung der Ansicht würde der Glaube nicht geändert. Weder wird eine Gestalt religiös weniger vollkommen, wenn sie dem Sagengebiete angehört, noch wird der Eindruck von Gott und seinem Wesen weniger wahr, wenn die ihn uns übermittelnde Erzählung geschichtlicher Zuverlässigkeit entbehrt.

Ebenso bleibt die religiöse Wirkung von Naturereignissen dieselbe, ob wir sie wissenschaftlich falsch oder richtig erklären. Während die Ansicht eines modernen Menschen über diese Dinge von der des antiken völlig abweicht, können sie heute noch denselben religiösen Eindruck machen wie vor Jahrtausenden, wie wir uns ja mit

der religiösen Auffassung der Natur im Alten Testament in innerster Uebereinstimmung fühlen bei vollständiger Veränderung unserer wissenschaftlichen Naturansicht.

Ebenso kann der religiöse Eindruck, welchen Schriften hervorrufen, völlig richtig sein, auch wenn wir ihr Alter, ihre Verfasser, ja selbst ihren Wortsinne im Einzelnen falsch beurtheilen, und der richtige religiöse Eindruck kann uns entgehen, auch wenn wir alles das wissenschaftlich richtig beurtheilen. So wird ja thatsächlich bei den falschesten Vorstellungen vieler Laien von dem literarischen Charakter unserer heiligen Schriften der aus ihnen sich bezeugende göttliche Geist von denselben völlig so richtig empfunden wie von dem gelehrtesten Theologen, während freilich der Anspruch solcher frommer Laien, über diese Schriften als Literatur des hebräischen Volkes aus ihrem Glauben urtheilen zu können, ein völlig grundloser ist.

Nicht anders aber ist es mit Persönlichkeiten, sei es, daß sie uns lebend entgegentreten oder daß ihr Bild uns geschichtlich bekannt wird, welche durch ihr Wort oder den Eindruck ihres Wesens religiöse Eindrücke in uns hervorrufen. Wenn diese Eindrücke richtige und gesunde sind, so ist der Glaube durch sie oder an sie ein wahrer und sicherer, mag das Urtheil der Wissenschaft über ihr Leben nach dem Zusammenhange seiner natürlichen Factoren auch vielfach unsicher und streitig werden. Wie viel auch Psychologie, Kritik und Geschichtswissenschaft sich bestreben mögen, das Lebensbild solcher Persönlichkeiten zu erklären, es in dem Zusammenhange ihrer Zeit zu begreifen, es zu reinigen von Ausschmückungen, die es etwa durch die Sage erhalten hat, der Gegenstand des Glaubens bleibt unveränderlich. Denn Gegenstand des Glaubens ist ja die durch jene Persönlichkeit ausgeprägte und der Menschheit gewonnene religiöse Charaktergestalt. Diese aber ist eine Thatsache so gut wie ein Naturgegenstand oder wie ein Kunstwerk, so viel auch an Biographie oder Chronologie seines Verfassers die Forschung und der Zweifel sich abmühen mögen. Nicht die sinnliche Erscheinung solcher Persönlichkeiten, sondern ihr religiöser Inhalt hat den Glauben begründet und wird von dem Glauben vorausgesetzt¹⁾.

So können freilich Wissen und Glauben dasselbe Object theilen, dieselbe Thatsache, dieselbe Schrift und dieselbe Persönlichkeit, aber

¹⁾ Diese Bemerkungen sind auch gegen das gerichtet, was Overbeck in seinem Buche „über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 1873“, gegen die Möglichkeit gläubiger Theologie, die zugleich wissenschaftlich sein will, vorbringt.

beide haben dieses gemeinsame Object in ganz verschiedener, klar abgetrennter Weise zu behandeln. In den meisten Religionen ist das vollkommen klar und einfach, z. B. im ursprünglichen Islam. Im Christenthum dagegen wirken manche Gründe zusammen, um eine einmüthige Erkenntniß dieses Verhältnisses unter den Einsichtigen zu erschweren. Das Christenthum ist ja, wie keine andere Religion, etwa außer dem Buddhismus, thatsächlich in der Persönlichkeit seines Stifters in die Welt getreten; um diese und ihr Verständniß hat sich das Interesse der ersten Christenheit bewegt. Das Christenthum ist nicht als Lehre Jesu von ihm zu trennen, sondern hat seinen Mittelpunkt in dem, was er persönlich geoffenbart hat. Dennoch wird ein Blick auf das Wesen des exacten Wissens zeigen, daß auch hier Glaube und Wissen getrennte Gebiete haben müssen, weil sie verschiedenen Wesens sind.

Ein eigentliches Wissen entsteht, wenn der Mensch die Vorgänge seines eigenen Wesens, z. B. das Denken, oder Vorgänge in der ihn umgebenden Erscheinungswelt, die ihn entweder selbst sinnlich berühren oder ihm durch das Gedächtniß Anderer überliefert sind, zu beobachten beginnt. Zum wissenschaftlichen Wissen wird es, wenn diese Vorgänge in ihrem Zusammenhange und in ihrer inneren Nothwendigkeit vernunftmäßig begriffen werden.

Ein sicheres Wissen kann nur dann entstehen, wenn die betreffenden Vorgänge dem Beobachtenden gegenwärtig sind oder stets wiederholt werden können. Wenn solche Vorgänge häufig genug, um die Gefahr des bloßen Scheines auszuschließen, betrachtet und an den Gesetzen des Denkens geprüft sind, ist wirklich ein exactes Wissen vorhanden. So in Naturwissenschaft, Mathematik, Logik.

Viel seltener ist ein solches Wissen natürlich auf dem Gebiete der Geschichte. Der höchste Grad geschichtlicher Gewißheit liegt vor, wenn der Wissende selbst Augenzeuge des Ereignisses war oder wenigstens von Augenzeugen genügender Qualität unterrichtet oder im Besitze urkundlicher Denkmäler der in Frage kommenden Vorgänge ist, und doch ist auch in diesen günstigsten Fällen die Gewißheit geringer als in den vorher genannten Gebieten. Denn bei keinem nur einmaligen Vorgange ist Sinnentäuschung, Gedächtnißschwäche, Parteilichkeit, Fälschung oder Verstümmelung von Urkunden ganz ausgeschlossen. Sobald aber die angeführten Bedingungen ganz oder theilweise fehlen, sinkt die relative Gewißheit zur Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit, Ungewißheit herab.

So leuchtet es schon an sich ein, daß der Glaube, welcher eine vollkommene Sicherheit, ein festes Ja oder Nein verlangt, nie von dem geschichtlichen Wissen abhängen kann, das in den besten, aber seltensten Fällen hohe Wahrscheinlichkeit, fast nie vollkommene Gewißheit bietet und das gerade da, wo es sich um Religionsstiftungen aus alter Zeit handelt, stets ein besonders zweifelhaftes ist. Denn gerade in solchen Zeiten und Kreisen fehlt den Augenzeugen der Natur der Sache nach in den meisten Fällen die Stimmung, welche zu unparteiischer Beobachtung unerläßlich ist, leidenschaftslose Besonnenheit, und zu urkundlicher Beglaubigung läßt das ganze Interesse religiös aufgeregter Kreise es nur selten kommen.

Während der religiöse Zweifel ein Unglück oder eine Schuld ist, kann man den Zweifel auf dem Gebiete des Wissens nur da unzulässig nennen, wo stets zu wiederholende Erfahrungen, klarer sinnlicher Augenschein, zahlreiche und unanfechtbare Urkunden und Folgerungen, welche jedem Denken einleuchten, vorhanden sind. Da ist der Zweifel allerdings nur aus Dummheit oder unsittlicher Parteilichkeit zu begreifen. Sonst aber ist er Ehrensache und Pflicht. Stets muß der Gewissenhafte bereit sein, in Dingen des Wissens sich durch bessere Gründe oder neue Urkunden umstimmen zu lassen; ein geschichtliches Wissen kann also nie jene Glaubenssicherheit gewähren, auf welche man die eigene Persönlichkeit und ihre ewigen Interessen gründen kann. In Dingen geschichtlichen Wissens darf kein ehrenhafter Mann sich durch das bestimmen lassen, was sich ihm als gut, schön, in sich wahr erweist. Denn es ist keineswegs sicher, daß es darum auch einmal wirklich gewesen ist. In Dingen des Glaubens soll der Mensch sich im Gegentheil gerade ausschließlich durch den Eindruck des Guten, Schönen, Wahren bestimmen lassen. Nie darf der Gewissenhafte in Fragen geschichtlichen Wissens sich durch den überwältigenden sittlichen oder genialen Eindruck einer Persönlichkeit führen lassen, sonst entsteht unwissenschaftliche und blinde Hingebung an Autoritäten, Leichtgläubigkeit. Der frömmste und geistreichste Mensch kann die schlechteste Quelle für die Erkenntniß von Thatfachen sein. Der Glaube dagegen ruht in allen positiven Religionen stets auf dem bestimmenden Eindrucke von Persönlichkeiten, in denen das Göttliche neuen und höheren Ausdruck fand. In Glaubenssachen ist es recht, sich von solchen Persönlichkeiten leiten zu lassen, die sich als Träger wahrer Gemeinschaft mit Gott dem Gewissen und Gefühle erweisen.

Das wirkliche Wissen hat seine bestimmte Grenze, wo das Gebiet der sinnlichen Erfahrung oder der eigenen geistigen Thätigkeit mit den nothwendig daraus sich ergebenden Folgerungen aufhört. Kein wahrhaft wissenschaftlicher Mann wird darüber hinaus etwas Anderes als „Vermuthungen“ aufstellen. Der Glaube dagegen, auf die Eindrücke der übersinnlichen Welt gegründet, hat seine Grenze da, wo das Gebiet der sinnlichen Erfahrung anfängt. Das Glaubenwollen Gegenständen des Wissens gegenüber wäre Aberglaube, das Wissenwollen der ewigen Welt gegenüber Aßterwissenschaft. Und so ist der Aberglaube stets Unwissenschaftlichkeit und durch echte Wissenschaft zu vernichten. Die Aßterwissenschaft ist stets zugleich Unglaube und durch wahren Glauben aufzuheben. — Glaube und Wissen können beide nur gesund sein, wenn sie ihre Gebiete klar und entschieden auseinanderhalten.

IX.

Die Bemerkungen des vorstehenden Abschnitts werden das in demselben gefällte Urtheil, wie ich hoffe, gerechtfertigt haben, daß auch Jesus von Nazareth als geschichtliche Einzelpersönlichkeit und die Begebenheiten seines Lebens als geschichtliche Ereignisse nicht Gegenstand des Glaubens sein können, daß also die Christologie, welche ein Stück aus der Glaubenslehre sein soll, sich mit dieser Einzelpersönlichkeit und diesen geschichtlichen Ereignissen, also mit dem „Leben Jesu“ überhaupt nicht zu beschäftigen hat. Dieses fällt durchaus und ohne Rückhalt dem Gebiete der Geschichtswissenschaft anheim. Und bis das anerkannt ist, kann von einer dem Bewußtsein unserer Zeit entsprechenden Christologie nicht wieder die Rede sein. Ob es jemals möglich sein wird, dies zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, ist eine Frage, die nur auf dem Wege des Versuchs erledigt werden kann. Die große und fast unüberwindlich scheinende Schwierigkeit der Aufgabe liegt, abgesehen von der Gewalt tausendjähriger Gewohnheit, vor Allem darin, daß die nicht geschichtlich gebildete Mehrzahl der wirklich christlich-frommen Gemeine thatsächlich in dem in der Schrift erzählten Leben Jesu den Inhalt ihres Christusglaubens hat und ihn der Natur der Sache nach haben muß und daß diese Mehrzahl eine Glaubensgefährdung in jeder Kritik des Lebens Jesu zu finden schwer verlernen wird. Das persönliche Verhältniß zu Christo, wie es einer ausgebildeten christlichen Frömmigkeit so wesentlich ist, setzt sich ja in einer äußerst schwer zu entwirrenden Weise aus dem Eindrücke des Lebens Jesu in der Schrift und aus der Erfahrung von der Gemeinschaft

mit Gott, welche durch diesen Eindruck geschaffen wird, zusammen. Und auch die Predigt soll und muß, um „Christus“ zu predigen, immer aufs Neue Jesus predigen, denn in ihm haben wir Christus. Jedenfalls aber ist, wenn eine solche Unterscheidung nicht gelingt, das Todesurtheil nicht des Christenthums, aber der christlichen Theologie als Wissenschaft ausgesprochen und damit die endgültige Scheidung der christlichen Religion nach ihrer Erkenntnißseite von der Bildung.

Der Wissenschaft vom Leben Jesu sind ganz bestimmte Aufgaben und Grenzen gesteckt. Sie hat zunächst philologisch und kritisch die Quellen zu prüfen, aus denen wir Kunde über das Leben Jesu haben. So darf z. B. kein Glaubenseindruck von der Schönheit und religiösen Wahrheit der im vierten Evangelium enthaltenen Christusgestalt die Beantwortung der Frage beeinflussen, ob in demselben eine spätere Kunsstdichtung vorliegt, welche ein religiöses Idealbild zeichnen wollte, oder der Bericht eines Augenzeugen, welcher aus dem Leben eines Zeitgenossen zu erzählen beabsichtigte. Und ebenso wenig darf der Eindruck, den der Glaube von dem Geiste der Evangelien hat, auf die Untersuchung über den Grad der Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit des in ihnen Erzählten Einfluß haben. Denn historische Irrthümer oder die Anwendung von Literaturformen, welche wie die pseudonyme Kunsstdichtung im Bewußtsein jener Zeit durchaus als sittlich berechtigt galten, bestehen mit der innerlichen Wahrhaftigkeit und religiösen Wahrheit, von welcher der Glaube in diesen Büchern überzeugt ist, sehr wohl. Die Inspirationslehre aber ist selbst ein Versuch, aus einer Glaubensüberzeugung heraus Urtheile über ein reines Wissensgebiet zu fällen.

Auf Grund der Quellenkritik ist dann geschichtlich ein möglichst getreues Bild der ältesten Ueberlieferung vom Leben Jesu zu entwerfen und das Verhältniß dieser Ueberlieferung zum Geschehenen nach Grundsätzen der Geschichtswissenschaft zu beurtheilen, ganz ohne Rücksicht darauf, ob das Ergebnis der hergebrachten kirchlichen Christologie entspricht oder nicht. Nur wissenschaftliche Voraussetzungen dürfen dabei leiten; denn eine wissenschaftliche Voraussetzung ist es z. B., daß die Ursachen den Wirkungen entsprechen müssen, daß also ein Mann, der die Welt religiös neu geboren und den Seinen als göttlicher Herr, Heiland und Meister sich bezeugt hat, die nöthigen Bedingungen zu solcher Wirkung in seiner Persönlichkeit gehabt haben muß, oder daß man in einer ausgeprägten Persönlichkeit eine innere Einheit denken

muß und dieselbe aus den klar hervortretenden großen Grundzügen ihres eigenen Wesens zu beurtheilen hat, also z. B. den Mann, welcher die Bergpredigt gesprochen hat und auf Golgatha gestorben ist, nicht für einen politischen Schwärmer oder einen Selbstfüchtigen oder heuchlerischen Zeloten halten darf.

Für Alles aber, was in dieser Untersuchung über das Leben Jesu nicht mit einem genügenden Grade von geschichtlicher Wahrscheinlichkeit auszumachen ist, muß mit Ernst und Nachdruck festgestellt werden, daß es nicht gewußt werden kann und daß kein vermeintliches Glaubensinteresse dazu verleiten darf, ein nicht mehr mögliches Wissen vorzugeben. Das gilt sowohl von solchen Lebensabschnitten, über welche gar keine oder augenscheinlich fadenhafte Nachrichten vorliegen, als von Vorgängen, die dem Gebiete des inneren Lebens angehören und sich der Controle Anderer entziehen. So ist z. B. eine Unschuldigkeit im Sinne der Glaubenslehre überhaupt nicht geschichtlich zu constataren; nur die zureichende Erklärung für die in diesem Leben geschichtlich vorliegenden Leistungen und für den Eindruck, den es hervorrief, muß gegeben werden.

Die Wissenschaft des Lebens Jesu muß dasselbe im Zusammenhange der Zeitercheinungen auffassen, seine Bedingungen in den geistigen und äußeren Verhältnissen seiner Entstehungszeit auffuchen. Denn für die Geschichte giebt es nichts Zusammenhangsloses, höchstens etwas, dessen Zusammenhänge nicht mehr zu erkennen sind. Zwar wird kein Verständiger versuchen, eine Persönlichkeit, wie Jesus war, zu erklären; das ist schon bei nur annähernd bedeutenden Persönlichkeiten nicht möglich; *individuum est ineffabile*. Aber die Wurzeln jeder Persönlichkeit liegen in ihrem Mutterboden, und diese nachzuweisen ist zweifellos Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Niemand ist zu einer Biographie Jesu berechtigt, der nicht vollkommen heimisch ist in israelitischer Archäologie und Zeitgeschichte.

Ob nun bei dem Zustande der vorliegenden Quellen, welche sämmtlich aus rein religiösem Interesse ohne den geringsten Zweck der Wissenschaftlichkeit entstanden sind, die Aufgabe eines „Lebens Jesu“ überhaupt gelöst werden kann, ob für eine Persönlichkeit, die in der Geschichte so einzig dasteht, der genügende Maßstab überhaupt zu finden ist, das ist nicht unseres Ortes zu untersuchen. Die stets neu sich erzeugenden und gerade in den letzten Jahrzehnten mit nie vorher angewendeter Gründlichkeit und Tüchtigkeit ausgeführten Versuche, dieses Leben darzustellen, können allein auf diese Frage antworten; nur

wird man immerhin von einer eigentlichen Biographie bei einem Manne schwerlich reden können, aus dessen Lebenszeit uns im günstigsten Falle über drei Jahre nähere Berichte vorliegen. Aber wenn die Geschichtswissenschaft diese Aufgabe nicht lösen kann, so ist sie überhaupt nicht zu lösen, sondern es liegt eine jener unzähligen Fragen in der Geschichte vor, wo die Forschung mit einem *non liquet* ihre Bücher zu schließen hat.

Daß eine bedeutende Partei in der christlichen Theologie die ganze Aufgabe eines Lebens Jesu an sich mit Mißtrauen und Widerwillen betrachtet, ist völlig begreiflich und verzeihlich. Denn wäre die gewöhnliche Voraussetzung richtig, daß die Resultate dieses Lebensbildes unmittelbar in die Glaubenslehre gehörten, so müßte die Kirche allerdings diese Disciplin innerhalb ihrer Kreise verhindern. Der Christus der Kirche, der Mittelpunkt ihres Glaubens, darf allerdings unbedingt den Schwankungen historischer Kritik, noch dazu auf einem so besonders dunkeln und schwierigen Gebiete, nicht ausgesetzt sein.

Aber gerade in dieser Ueberzeugung und in der ebenso sicheren Gewißheit, daß sich die Wissenschaft dieses Gebiet nicht nehmen lassen kann und darf und daß die Kirche des Protestantismus auf keinem Gebiete etwas gegen die Wahrheit vermag, liegt die unbedingte Nothwendigkeit, das Glaubensobject der Kirche aus den Verwickelungen des Geschichtsobjectes frei zu machen. Ein Glaubensobject ist nach Jahrtausenden dasselbe, was es war; es bietet sich dem Urtheile des religiösen Gefühls und des Gewissens heute ganz so dar wie vor Jahrtausenden. Aber ein Geschichtsobject verliert seine Wirkung, je weiter wir uns von der Zeit und den Verhältnissen entfernen, denen es angehörte. Seine Wirkungen werden schwächer, wie die Kreise im Wasser, welche ein hineingeworfener Stein hervorrief, je ferner sie dem Mittelpunkte treten. Wenn eine Religion auf dem religiösen Inhalte einer Persönlichkeit ruht, also auf dem stets Gegenwärtigen und Lebendigen in ihr, so kann sie stets gleich frisch, jugendlich und lebenskräftig bleiben, wie ein Kunstwerk oder ein Staat durch die Entfernung von der Zeit ihrer Schöpfung nicht veralten. Wenn sie auf dem Individuum als einzelнем Geschichtsobjecte ruhte, so müßte sie sich überleben und einer neuen, der Zeit entsprossenen, lebendigen Persönlichkeit weichen. Das will doch auch eigentlich die Frömmigkeit betonen, wenn sie auf das Verhältniß zu dem lebendigen Christus dringt im Gegensatz zu dem antiquarischen Verhältnisse zu dem einst lebenden

Jesus. Das ist das verhältnißmäßig Richtige in der katholischen Betonung des in der Kirche fortlebenden Christus.

X.

So scheint sich die Christologie in zwei völlig verschiedenartige Gebiete auflösen zu müssen, in die Glaubenslehre von einem (idealen) Christus, zu dessen Wesen wir allerdings stets aufs Neue den Zugang gewinnen durch Jesu religiöse Persönlichkeit, Schicksale und Lehren, und in das geschichtliche Wissen um Jesus von Nazareth. Damit würde in gnostischer Weise der alte Gegensatz durch einfache Scheidung ausgeglichen werden, wenn auch die Dogmatik den geschichtlichen Charakter des Christenthums besser wahrte als alte und neue Gnosis, indem sie zu ihrer Christuslehre von dem Grunde der biblischen Offenbarung und nicht von dem Boden der Speculation aus gelangte. Dadurch aber würde unvermeidlich auch zwischen Theologie und einfacher Volksfrömmigkeit, zwischen Dogmatik und Predigt eine Scheidung eintreten. Eine esoterische Gnosis würde die einfache Pistis, welche den Jesus der Evangelien als Christus betrachtet, mehr oder minder freundlich neben sich zu dulden haben. Man könnte sich etwa mit der Betrachtung trösten, daß ein solcher Unterschied ja auf vielen Gebieten stattfindet, daß z. B. auch der unmittelbare Genuß des Kunstwerks von seiner wissenschaftlichen Analyse, die Manches abstreift, was dem Laien als wesentlich erscheint, sehr verschieden ist.

Doch wäre das nur ein leidiger Trost, der auf Vergleichung völlig ungleichartiger Verhältnisse beruhte. Und er würde vergessen, daß doch die dogmatische Wissenschaft selbst, von allen praktischen Uebelständen abgesehen, schon deshalb sich mit dieser einfachen Trennung nicht begnügen dürfte, weil sie gerade das Wesentliche des positiven Christenthums dabei nicht zum Ausdruck bringen könnte. Denn der „Christus“ ist in Jesus nicht auf dem Wege der Schrift oder Lehre geoffenbart worden, sondern persönlich, indem Jesus durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale den Glauben an die wirkliche Erscheinung des Christus hervorrief und sein Bild als Christusbild in das Herz der Seinen und damit in das Herz der Christenheit einprägte und indem er für seine Gläubigen das „Christuswerk“, das Werk der Befeligung und sittlichen Erneuerung, thatsächlich vollbracht hat. Nicht die „Christusidee“ hat die Welt gewonnen und selig gemacht, sondern ihre Verwirklichung in dem gekreuzigten Jesus, wie ja überhaupt der Glaube an ein Ideal wohl einzelne höher angelegte

Gemüther bewegen mag, aber weltbewegend und kirchenstiftend nicht wirkt. Denn die volle Kraft der Begeisterung giebt erst der Glaube an die Realität eines Ideals, an die Möglichkeit, in seine Gemeinschaft einzutreten, es sich zu eigen zu machen. Erst dann „leidet das Himmelreich Gewalt“.

So wird die Lehre vom Christus zur christlichen erst durch die Lehre von Jesus als dem Christus. Denn die Lehre vom Christus theilt das Christenthum ja zunächst mit dem ungläubig gebliebenen Judenthum, wenn es sie natürlich auch als mit höherem Inhalte erfüllt besitzt. Dagegen daß der Christus nicht mehr bloß ein Gedankenbild sei oder ein Ideal, eine gehoffte Gestalt, die, nur in Gottes Willen vorhanden, über der Erfahrungswelt schwebte, sondern daß er verwirklicht sei auf Erden, daß nicht diese Weltzeit durch unaufhebbare Schranken von dem Christus geschieden sei, der erst als Ende aller Menschheitsentwicklung wie eine unvermittelte Wundergestalt zur äußerlichen Veränderung der Welt eintreten könne, sondern daß er eingesenkt sei in den Boden der Menschheit als Stammvater einer neuen höheren Menschheit, daß das Reich Gottes wirklich gekommen sei, und zwar zunächst als ein Reich in den Geistern, das ist ja die neue, unterscheidende Glaubenslehre, welche das Christenthum vom Judenthume losriß.

Diese Lehre, also der zweite Theil dessen, was sonst als Christologie zusammengefaßt ward, ist ganz wie die Lehre vom Christus eine Glaubenslehre im eigentlichen Sinne. Sie gründet sich nicht auf Einzelthatsachen des Lebens Jesu, welche etwa eine genauere Geschichtsforschung erschüttern oder vernichten könnte, sondern sie gründet sich einfach auf die religiös-sittlichen Wirkungen, welche Jesus in den Seinen und durch sie in der Welt hervorgerufen hat, und auf den Eindruck mit Gott vereinigten menschlichen Lebens, welchen er den Seinen hinterließ. Es handelt sich in dieser Lehre nicht um das geschichtliche Ergebnis des „Lebens Jesu“, sondern um die religiöse Bedeutung seiner Persönlichkeit und seiner Schicksale, um den sittlich-religiösen Eindruck, welchen er mittelbar oder unmittelbar in der Menschheit hervorgerufen hat.

Dieser Eindruck aber, welchen Jesus durch Worte und Werke, wie sie dann durch die Seinen fortwirkten, in der Menschheit hervorgerufen hat, ist eine durchaus feststehende, von keiner Kritik zu bezweifelnde Thatsache. Er steht ebenso sicher vor uns und kann in jedem Augenblick ebenso klar erneuert werden wie ein Naturgegenstand oder

ein Kunstgebilde, über deren Wesen wir urtheilen sollen. Er ist ja nichts Anderes als das bleibende, geistgewordene Ergebniß des Lebens Jesu. Wäre selbst die Erzählung vom Leben Jesu so zu Stande gekommen, daß viele ihrer Züge erst durch die Bewegung der Geister, die Jesus angeregt hat, hervorgerufen wären, das religiös-sittliche Ergebniß würde dasselbe bleiben; es wären ja ebenso gut die Wirkungen Jesu, um die es sich handelte, der Inhalt seiner Persönlichkeit. Eine bestimmte wissenschaftliche Ansicht vom Leben Jesu wird also für den Glauben an Jesus als den Christus gar nicht erfordert, so wenig sie einst nothwendig war, um ihn zu begründen.

Gewiß soll nicht geleugnet werden, daß die Wissenschaft des Lebens Jesu, indem sie uns die ursprünglichen Züge seines Bildes in den Mittelpunkt stellt und sein Bild von manchem Fremdartigen reinigt, für die wissenschaftliche Darstellung des Glaubens an Jesus als den Christus, ja für die Stellung der Gebildeten zu diesem Glauben von hohem Werthe und Verdienst sein kann. Aber der Gemeinde glaube an Jesus als den Christus, wie er ganz ohne historische Kritik entsteht, ist doch in Wirklichkeit derselbe Glaube, welchen der wissenschaftlich Gebildete auf Grund einer solchen kritischen Ansicht vom Leben Jesu hat. Es ist eine religiöse Ueberzeugung in beiden Fällen, nicht eine geschichtliche Ansicht.

Die Glaubenslehre kann der Wissenschaft getrost und freudig die Aufgabe anheimstellen, über die geschichtliche Seite des Lebens Jesu, so weit es ihr möglich ist, ins Reine zu kommen. Die Ueberzeugung, daß Jesus der Christus sei, kann ihr keine Kritik wandend machen. Es ist nicht Jesus von Nazareth, sondern Jesus als der Christus, auf den es dem Glauben ankommt. So hat ja er selbst unterschieden. Was mit seiner Einzelpersonlichkeit als solcher zusammenhing, das hat er gering geachtet. Er hat nichts von seiner Geburt, nichts von den dreißig Jahren seines Privatlebens gesprochen. Mutter und Brüder sind ihm, die den Willen Gottes thun; nicht der Leib, der ihn getragen, ist selig zu preisen, sondern die Gottes Wort hören; also nicht der äußerliche Zusammenhang mit ihm als diesem Menschen ist von Wichtigkeit, sondern der Zusammenhang mit dem, was er für die Menschheit sein und wirken will. So weist er das Prädicat „gut“ von sich ab; es liegt ihm nichts an denen, die „Herr Herr“ zu ihm sagen. Seine Werke sind ihm gegeben und Zeugnisse dessen, der ihn gesandt. — Aber von seiner Sendung, von der religiös-sittlichen Bedeutung seiner Persönlichkeit für die Menschheit, also von sich als

dem Christus redet er in den höchsten Ausdrücken und scheut sich vor keiner großartigen Aeußerung des Selbstbewußtseins. Nicht Erzählung von seinem äußern Leben, sondern Erschließung seines innern Lebens macht den Inhalt seiner Selbstoffenbarung aus. Es ist ganz in seinem Sinne, daß sich die Seinen nicht „Jesuiten“ genannt haben, sondern „Christen“, die, welche an den erschienenen Christus glauben ¹⁾).

Und diese für die Geschichtswissenschaft schlechthin unantastbare Gestalt Jesu als des Christus kann nur auf dem Wege des Glaubens in die Ueberzeugung eines Menschen übergehen. Nicht durch Verstandesbeweise hat sich in den Seinen die Ueberzeugung, daß Jesus der Christus sei, gebildet, sondern durch den Eindruck des Göttlichen, der sie aus seiner Persönlichkeit und seinen Thaten berührte, also auf dem Wege des Glaubens. Und diese Glaubensgewißheit war stark genug, Alles zu überwinden, was auf dem Wege der Verstandesüberlegung sie hätte hindern können. So konnte ja der Widerspruch vor Allem seiner Niedrigkeit und seines schmachvollen Todes mit der ihnen eingeprägten Lehre vom Christus nur für eine kurze Zeit ihren Glauben stören, um ihn bald zu seinen höchsten Anstrengungen zu erheben; denn dieser Glaube ruhte auf inneren Erlebnissen, denen ihr Gewissen tausendfach zugestimmt hatte. Und auch die Gewißheit, daß der Gekreuzigte lebe und erhöht sei, konnte ihnen ja nur als Glaubenden zu Theil werden, um dann ihrerseits die feste Stütze des Glaubens zu werden; keinem Nichtgläubigen konnte diese Gewißheit vermittelt werden. Umgekehrt aber hat die Volksmenge Israels, welche die historische Seite des Lebens Jesu im Wesentlichen ebenso erlebte wie die Jünger, sich dadurch nicht zum Glauben an ihn als den Christus bewegen lassen, weil sie, durch ein falsches Christusdogma verwirrt, den Eindruck der göttlichen Hoheit, Wahrheit und Schönheit, den Eindruck der befreienden und friedenbringenden Kraft in ihm nicht empfinden konnte unter der Hülle der Niedrigkeit, der Unschönbarkeit und des Leidens.

Und so muß es bei Jedem, der nicht etwa bloß an die Kirche oder an seine Lehrer statt an Christus glaubt, immer wieder geschehen.

¹⁾ Lagarde, der mit seltsamer philologischer Hartnäckigkeit den Namen „Christen“ verwirft, weil Jesus nicht der Christus im Sinne seines Volkes gewesen sei, vergißt, daß es sich für uns nicht um die antiquarische Frage nach der Messias-hoffnung der jüdischen Zeitgenossen Jesu handelt, sondern um die Glaubensfrage nach der wirklichen Gründung des erlösenden Gottesreiches auf dieser Erde, und daß der Name „Christus“ eben eine an sich in dem Worte liegende viel weitere Bedeutung gewonnen hat, als ursprünglich mit ihm beabsichtigt war.

Das religiös-sittliche Bild Jesu als des Christus, welches ja in jedem Augenblicke in Schrift und Predigt zu finden ist, wendet sich, Glauben fordernd, an den Einzelnen. Und keine historische Reflexion, kein logischer Beweis kann hier die Entscheidung geben. Wem sein religiös-sittliches Gefühl sagt, daß in dieser Gestalt das vollkommene Verhältniß der Menschheit zu Gott und damit Friede des Gewissens und Triebkraft vollkommenen Lebens sich offenbare, der glaubt damit, daß Jesus der Christus sei. Und wer diesen Eindruck nicht empfängt, der glaubt nicht. „Niemand kann Jesum einen Herrn heißen außer durch den heiligen Geist“ (1 Cor. 12, 3). Einen solchen Ungläubigen zu überzeugen, können wohl vorbereitend Erläuterungen, Hinweisungen auf weniger leicht hervortretende Züge des Bildes Jesu mitwirken, aber die wirkliche Ueberzeugung läßt sich nur durch den immer klarer wiederholten Eindruck des Bildes selbst hervorrufen, wie ja thatsächlich Unterricht und Missionspredigt nie anders verfahren können und wie auch die Predigt in der Gemeinde das Bild Jesu stets in neuem Lichte vor die Augen der Christen stellt, um die religiöse Liebe zu ihm zu stärken oder, wo nöthig, neu zu wecken und auf diesem Wege den Glauben zu erregen oder zu befestigen. Beweise, die sich an den Verstand wenden oder aus historischer oder physischer Wissenschaft hergenommen sind, wirken für diesen Glauben nichts.

Dieser Glaube an Jesus als den Christus hat, die Religionen der alten Welt überwindend, den Thatbeweis geführt, daß er auf wahreren und höheren Eindrücken beruhe als die heidnischen Religionen und wesenhafter sei als die Ideale der Künstler und Philosophen. Und er muß sich immer aufs Neue gegenüber jeder neuen sittlich religiösen Lebensform, welche höher als das Bild Jesu des Christus zu sein behauptet, auf dieselbe Weise bewähren, nämlich durch die Macht des einfachen Eindrucks der religiösen Persönlichkeit Jesu auf das Gefühl und Gewissen.

Die Glaubenslehre von Jesus als dem Christus gehört an sich einem anderen Theile der Dogmatik an als die Lehre vom Christus. Wenn diese sammt der Lehre von der Aufgabe des Christus in den ersten, vorbereitenden Theil der christlichen Heilsaussagen gehört als Resultat der Lehren von Gott, von der göttlichen Idee des Menschen und von der thatsächlichen Sünde der Menschheit, so gehört die Lehre von Jesus als dem Christus und von dem Werke Jesu in den Mittelpunkt des zweiten Theils, der eigentlich christlichen Heilsaussagen, welche die positive Antwort des Christenthums auf die Forderungen, Fragen und Ideale

des ersten Theils geben. Die Lehre vom Christus ist die Voraussetzung der Lehre von Jesus als dem Christus und diese die Antwort auf die in jener aufgestellten Postulate. Ebenso ist die Lehre vom Werke Jesu als des Christus die Antwort auf die Postulate der Soteriologie. So ergibt sich ein organischer Zusammenhang beider Theile der Glaubenslehre. Der Lehre von Gott und Welt entspricht die Lehre von der Kirche, der Lehre von der Vorsehung die Lehre von der Prädestination, der Lehre vom Christus die Lehre von Jesus als dem Christus, der Lehre von Sünde und Christusauflage die Lehre vom Werke Jesu als des Christus, der Lehre von der sittlichen Aufgabe des Menschen die Lehre von der Heilsordnung, der Lehre von dem ewigen Ziel des Menschen die Lehre von den letzten Dingen.

Doch ist es schon in einer Gesamtdarstellung der Dogmatik wegen der dogmengeschichtlichen Vorbereitung, welche z. B. die Lehren von Christus und von Jesus unzertrennlich verbindet, kaum möglich, diese dem System nach allein richtige Theilung und Trennung aufrecht zu erhalten. In einer Monographie werden natürlich die beiden Lehren unmittelbar hinter einander und in ihrem gegenseitigen Zusammenhange entwickelt. Und, wie schon früher begründet ist, müssen die Soteriologie und die Lehre vom Werke Jesu, weil sie für das Christusbild und für die Lehre von Jesus als dem Christus bestimmend in Betracht kommen, im Zusammenhange der Christologie mit entwickelt werden.

Die Lehre von Jesus als dem Christus umfaßt zunächst nur eine einzige einfache Glaubensaussage: daß in Jesus das vollkommene Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen endgültig offenbar geworden sei und damit die Kraft, alle neuen Entfaltungen der Menschheit für das religiös-sittliche Lebensgebiet normal zu bestimmen und in das richtige Verhältniß zu Gott zu stellen. Die christliche Religion behauptet durch dieses Bekenntniß, daß sie sich nicht als eine bloß vorübergehende Stufe werdender Religion weiß, sondern als die vollkommene Religion, daß ihr die göttliche Gestaltung des menschlichen Seins, das Gottesreich, zwar äußerlich ein Ideal der Zukunft bleibt, aber dem Princip und den treibenden Kräften nach verwirklicht ist. Dieser Glaube schließt die Ueberzeugung ein, daß, was Jesus für die Menschheit that, wirklich den Erfolgs gehabt hat, eine Gemeinschaft hervorzurufen, in welcher Sündenvergebung, Kindschaft Gottes und Kräfte des neuen Lebens möglich und wirklich sind, daß also durch ihn die Heils-

aufgabe erfüllt ist, welche dem Christus obliegt und auf deren Verwirklichung hin das Christusbild sich überhaupt in der Offenbarungsreligion ausgeprägt hat.

Diese einfache Glaubensaussage entfaltet sich für die Glaubenslehre zu einer innerlich zusammenhängenden Reihe von Aussagen, die aber alle aus ihr folgen und in ihr ihre schlechthin feste religiöse Gewißheit haben, also alle mit den Problemen der geschichtlichen Auffassung des Lebens Jesu unvermischt bleiben. Zuerst muß der, welcher der Christus werden sollte, nicht als zufällige Erscheinung begriffen werden, sondern als Product einer Reihe gesetzmäßiger Entwicklungen oder, wie der Glaube es ausdrücken wird, als Ziel von Entfaltungen der Menschheit und von Offenbarungen Gottes, die auf ihn hin geordnet sind. — Sodann wird auszusagen sein, welcherlei Anlagen die Fähigkeit zum Offenbaren der Christusidee in einem wahren menschlichen Leben bedingen. — Ferner ist das Verhältniß dieser sich realisirenden Idee zu den Aufgaben, Schranken und Versuchungen des menschlichen Individuums zu untersuchen. — Endlich ist die verkörperte Persönlichkeit als volle, ewige, geistige Trägerin dieser Idee für die Menschheit darzustellen. Also

- 1) Jesus als der zum Christus Vorbestimmte,
 - 2) die Anlagen zum Christus in Jesu,
 - 3) das Werden Jesu zum Christus,
 - 4) die Einheit des verkörperten Jesu mit dem verkörperten Christus.
- Es sind die Aussagen, welche die Kirchenlehre in der Lehre von den beiden Ständen auszuführen pflegte, während die Zweinaturenlehre, soweit sie als richtig sich bewährt, unseren Aussagen über den Christus entspricht. Doch sind natürlich Sinn und Zusammenhang hier völlig andere als in der Kirchenlehre.

Die Richtigkeit jedes Versuches, die Lehre von Jesus als dem Christus darzustellen, wird sich an folgenden Sätzen zu messen haben.

1) Die Möglichkeit der Sünde ist von dem Besitze der *σάρξ* unzertrennlich; die Wirklichkeit der Sünde ist durch das erfahrungsmäßige Verhältniß von Geist und Fleisch bedingt; sie ist an sich weder im Begriffe des Menschen noch in dem des menschlichen Werdens nothwendig enthalten.

2) Das Theilnehmen an der Schuld der Menschheit schließt nicht persönliche Verantwortung ein.

3) Die Möglichkeit sündenfreier menschlicher Entwicklung ist nicht bloß aus einer göttlichen Schöpferthat, sondern auch aus Gottes

Regierung zu verstehen. Die Wirklichkeit derselben ist nur ethisch zu verstehen, aber deshalb nicht als Zufall zu denken.

4) Die Befähigung und Führung eines Menschen zum Christus kann weder die natürlichen noch die psychologischen Bedingungen menschlichen Entstehens und Werdens aufheben, sie führt durch Niedrigkeit, nicht durch Erniedrigung.

5) Das Christusbewußtsein kann in einem Menschen erst allmählich entstehend gedacht werden. Zudem es die Gewißheit menschlicher Einzigkeit hervorruft und sich in dem Christuswerke Ausdruck verschafft, kann es das Bewußtsein wahrer Menschheit nicht aufheben.

6) Ein ohne Sünde werdendes Menschenleben kann auf allen seinen Stufen Offenbarung des göttlichen Lebens sein und auf jeder Stufe das Göttliche als ein dem eigenen Wesen Verwandtes empfinden.

7) Die Gewißheit, daß Jesus der Christus ist, also auch, daß er frei ist von Sünde, ruht nicht auf geschichtlicher, sondern auf religiöser Ueberzeugung.

8) Jesus als der Verkürte ist dem Glauben der verkürte Christus; die geschichtliche Frage nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt hat mit diesem Glauben nichts zu thun.

9) Indem Jesus als Christus der König des Gottesreiches ist, kann er weder an Gottes Stelle treten, noch in alle Ewigkeit als Vermittler zwischen Gott und den Seinen gedacht werden.

Diese Grundsätze, theils aus der Lehre vom Menschen und von der Sünde hergenommen, theils Ausdruck des dogmatischen Charakters unserer Disciplin im Gegensatz zum geschichtlichen, können ohne Verletzung wesentlicher Interessen der Frömmigkeit in keinem Punkte übersehen werden. Denn

1) Wer eine fleischliche Existenz ohne wirkliche Sündenmöglichkeit denken will, kann die gesammte neutestamentliche Lehre von *σάοξ* und *πνεῦμα* nicht verstehen. Wer leugnet, daß in dem erfahrungsmäßigen Verhältniß des *πνεῦμα* zur *σάοξ* im Menschen die Nothwendigkeit der Sünde liegt, daß also Sündlosigkeit nur durch Verstärkung der pneumatischen Kraft, nicht durch Schwächung oder Verstümmelung der Natur zu denken ist, dem fehlt das christliche Bewußtsein von dem Wesen der Sünde. Wer endlich überhaupt in dem Begriffe des Menschen oder doch des nothwendigen menschlichen Werdens die Sünde nothwendig mitgesetzt denkt, der muß leugnen daß Jesus der Christus sei, er macht aber zugleich Gott in positivem Sinne zum Sündenverursacher.

2) Wenn man die Theilnahme an der Schuld der Menschheit für alle in die natürliche Menschheit Eintretenden leugnet, so kann man weder den biblischen objectiven Schuldbegriff festhalten, noch das Wesen des versöhnenden Mitgefühls Jesu verstehen. Wenn man diese Theilnahme mit persönlicher Verantwortung zusammenwirft, so ist das reine Gefühl von Kindesliebe zu Gott in Jesu unverständlich.

3) Eine Kräftigkeit des höheren Lebens, aus welcher die Möglichkeit sündenfreier menschlicher Entwicklung zu erklären ist, kann nur aus Gottes Schöpferthat nach seinem freien, auf Verwirklichung des Christus hin gerichteten Heilswillen, nie aus einer schon abgesehen davon vorhandenen menschlichen Tüchtigkeit verstanden werden. Aber auch bei solcher Kräftigkeit des höheren Lebens kann nur inmitten eines hoch entwickelten religiös-sittlichen Volkslebens, im Schooße einer Familie wahrer Sittlichkeit und Religion, also als Resultat vorbereitender Entfaltungen der Menschheit, eine solche Entwicklung möglich gedacht werden. Wer dieselbe als eine naturnothwendige denken wollte, also ein wirkliches posse peccare, die Möglichkeit, daß Jesus nicht der Christus geworden wäre, leugnen wollte, würde die sittliche Aufgabe Jesu und die ihm vorliegende Versuchung verkennen, ja eigentlich ihn aus der Reihe geschichtlich verständlicher Menschen ausschneiden. Wer sie als zufällige fassen wollte, würde verkennen, daß auch die menschliche Freiheit in die göttliche eingeschlossen ist und daß dem innersten Triebe der eigenen Natur folgen kein Zufall, sondern eine sittliche Nothwendigkeit ist.

4) Wer die Befähigung zum Christus mit dem Entstehen aus ehelicher Fortpflanzung unverträglich denkt, versteht nicht, daß jeder natürliche Act, ob auch in der Seele des Handelnden mit Sünde verbunden, als Naturact ein Thun Gottes, ein schlechthin Gutes und Reines ist, und raubt sich die Möglichkeit, an eine wirkliche Menschheit des Christus zu glauben; denn wirkliche Menschheit ist eben das Product der Gemeinschaft von Mann und Weib. Wer dem zum Christus Bestimmten die Nothwendigkeit, ein Individuum, kein Centralmensch zu sein oder durch Zustände der Bewußtlosigkeit und des Leidens hindurchzugehen, oder auch das Bedürfniß zu lernen und damit die Nothwendigkeit des Irrthums, abgesehen von den einfachen innersten Beziehungen des Herzens zu Gott, abspricht, der muß überhaupt darauf verzichten, in ihm einen Menschen zu sehen, der seinerseits auch Geschichtsgegenstand zu sein vermag.

Wer in dem Erdenleben Jesu eine Erniedrigung statt einer

Niedrigkeit sieht, der verwechselt entweder die besonderen Leistungen des Christusberufs mit dem „Menschsein“ an sich, oder er beurtheilt den Anfang vom Ziele aus, die Unvollkommenheit als ein Abnehmen der Vollkommenheit, oder er überträgt die Herablassung des sich offenbarenden Gottes auf das Werkzeug dieser Offenbarung.

5) Wer das Bewußtsein, der Christus zu sein, in Jesu von Anfang an vorhanden denkt, verkennet, daß es eine Reihe von Momenten umfaßt, welche nur nach langer Kenntniß des eigenen Herzens und anderer Menschen, nach gereifter Gotteserkenntniß, nach geprüfter sittlicher Kraft, im Bewußtsein einzigartiger Kräfte gegeben sein konnten, daß also aus dem Gefühle kindlicher Liebe zu Gott und reiner Pietät gegen die ihn umgebenden Ordnungen und Menschen erst in dem gereiften Manne solches Bewußtsein entstehen konnte. Wenn man leugnet, daß in dem Christusbewußtsein Jesu zugleich die Gewißheit einer völlig einzigen Stellung, Aufgabe und Kraft in der Menschheit gegeben war, so übersieht man den Charakter des Christusbildes, wie es selbst aus dem Alten Testamente dem religiös Begabten entgegentreten mußte. Wenn man dagegen meint, daß der sich als Christus Wissende ein anderes Bewußtsein von seiner Einheit mit Gott haben mußte als das, welches sich mit vollem menschlichen Gefühl der Frömmigkeit und der sittlichen Aufgabe verträgt, so widerspricht man dem Charakter der echten evangelischen Berichte von Jesus.

6) Wer meint, daß die auf das Leben Jesu bezogene Selbstoffenbarung Gottes einen Widerspruch erfahren mußte, so lange das Christusbewußtsein in Jesu noch nicht ausgebildet war, der vergißt, daß auf jeder Stufe creatürlichen Seins Gott sein Leben rein verwirklichen kann, wenn auch nur da vollkommen, wo er in freiem creatürlichen Bewußtsein aufgenommen wird, daß also, von Gottes Seite betrachtet, auch in dem Traumleben des werdenden Kindes wie in dem unschuldigen Kindes- und Jünglingsleben Gott sich offenbart, so daß ein Sein Gottes in Jesu gelehrt werden kann, welches von Seiten des göttlichen Willens stets vollkommen war. Und wenn man voraussetzt, daß bei solcher Annahme das Göttliche erst allmählich als ein Fremdes in das Bewußtsein Jesu eindringen mußte, so vergißt man die Verwandtschaft des reinen menschlichen Geisteslebens mit dem göttlichen Geiste, auf den hin es geschaffen ist.

7) Wer die Sündlosigkeit Jesu geschichtlich beweisen wollte, würde verrathen, daß er von geschichtlichen Aufgaben nur wenig Verständniß hat. Wer aber leugnen wollte, daß der Glaube aus den Wirkungen

Jesu und dem Eindruck seines Bildes gewiß sein kann, daß Jesus der Christus ist, also nicht gesündigt hat, der müßte das Wesen religiöser Gewißheit verkennen.

8) Wer den Glauben an den verkärten Jesus als den Christus von einer geschichtlichen Ansicht über die Art, wie die Jünger zur Ueberzeugung von seinem Fortleben gekommen sind, oder von der Glaubwürdigkeit der Himmelfahrtsberichte abhängig machen wollte, der würde ein schlechthin gewisses Glaubensaxiom von zweifelhaften Geschichtsüberlieferungen abhängen lassen. Wer leugnen wollte, daß aus den in Jesu irdischem Leibe, der Kirche, wirkenden Kräften des himmlischen Lebens die Gewißheit folgt, daß er als König des Himmelsreiches bei Gott und aus Gott wirkt, daß seine Persönlichkeit nun eins geworden ist mit der Christusidee, urbildlich und geschichtlich zugleich, daß er den Namen erhalten hat, der über alle Namen ist, als Lohn seiner Treue, der müßte die Realität übersinnlicher Kräfte überhaupt leugnen.

9) Wer den verkärten Jesus für die Frömmigkeit an die Stelle Gottes treten lassen will, der vergißt, daß es die Kräfte Gottes sind, die durch ihn auf uns wirken, daß aber die Religion nur auf Gott selbst ihre letzte Beziehung haben darf. Wer im Gegensatz zu Paulus die Vermittlerstellung Jesu zwischen Gott und den Menschen als ewige ansieht, der muß leugnen, daß die Sünde wirklich aufgehoben werden kann und daß jeder Mensch zu Gott geschaffen ist.

Auch diese Lehre von Jesus als dem Christus läßt sich vollkommen dogmatisch, völlig ohne Rücksicht auf Dinge, die der Geschichtswissenschaft zweifelhaft sein können, entfalten. Wenn die bisher dargelegten Grundsätze befolgt werden, so muß sich eine völlig in sich und der Wissenschaft gegenüber widerspruchsfreie, vom christlichen Glaubensstandpunkte aus nicht anzufechtende Lehre bilden lassen, mit der die Aufgabe einer Neugestaltung der Christologie abgeschlossen sein würde. Ob ein einzelner Versuch, nach solchen Grundsätzen die Lehre auszubauen, besser oder schlechter gelingt, das kann dabei natürlich keinerlei Entscheidung geben.

XI.

Sowohl die Lehre vom Christus als die Lehre von Jesus als dem Christus sollen als Bestandtheile der Glaubenslehre dargestellt werden. Die Methode der Darstellung folgt also aus der allgemeinen dogmatischen Methode und ist nur, weil in neueren Zeiten keine anerkannten Grundsätze dogmatischer Wissenschaft vorliegen, kurz zu er-

örtern; das Wort „Dogmatik“ ist dabei ganz unwesentlich; es soll die christlich-evangelische Glaubenslehre von Christus systematisch entwickelt, nicht etwa eine frühere kirchliche Christologie geschichtlich erzählt werden.

Die Glaubenslehre ist keine speculative Wissenschaft, selbstverständlich nicht im philosophischen Sinne des Wortes, wo aus den Thatfachen des Denkens und Seins die übersinnliche Welt entwickelt werden soll, aber auch nicht im theologischen Sinne, wo man etwa vom allgemeinen religiösen (Gottes-) Bewußtsein ausgehen würde, wie Richard Rothe in seiner Ethik. Selbst wenn meine persönliche Ueberzeugung, daß beide Formen der Speculation für das metaphysische Gebiet überhaupt schlechthin trügerisch sind, vollständig verkehrt sein sollte, so würde doch feststehen, daß die Ergebnisse beider niemals christliche Glaubenssätze sein können, sondern philosophische oder religiöse Privatmeinungen. Christliche Glaubenssätze müssen aus dem geschichtlichen Christenthum hervorgegangen sein und ihre Herkunft aus demselben beweisen können, selbst wenn der, welcher sie aufstellt, meinen sollte, er könne sie persönlich auch auf einem anderen Wege finden. Und Glaubenssätze evangelisch-christlicher Geltung müssen noch specieller der bestimmten evangelisch-protestantischen Entwicklung der christlichen Religion entstammen und die Legitimation ihres Ursprungs vorweisen können, ganz abgesehen von der Frage, ob nicht etwa eine andere höhere Entwicklung des Christenthums schon vorhanden oder von der Zukunft zu erwarten sei.

Die christlichen Glaubensaussagen sprechen aus dem geschichtlichen Christenthum heraus und setzen die Wahrheit desselben voraus. So kann Andersglaubenden gegenüber niemals der Versuch gemacht werden, einen einzelnen christlichen Lehrsatz, wäre es auch der centrale der Christologie, als richtig zu erweisen. Einem Solchen gegenüber kann es nur darauf ankommen, ihn durch den richtigen und energischen Ausdruck der christlichen Gesamtanschauung in seinem Gefühl und Gewissen zu überzeugen, also ihn zu bekehren. Etwas, was einem beliebigen Frommen, der zugleich Denker ist, als wahr erscheint, ist deshalb noch nicht christlich; es kann mit dem Christlichen übereinstimmen, aber es ist selbst nicht christlich. Ja man könnte in abstracto den Fall setzen, daß es richtiger wäre als die christliche Glaubensüberzeugung; für christlich hätte es darum noch kein größeres Recht zu gelten, so wenig wie für jüdisch oder buddhistisch.

Die evangelisch-christlichen Glaubensaussagen sprechen aus einer

bestimmten geschichtlichen Entwicklung des Christenthums heraus und setzen als solche die Wahrheit dieser Entwicklung voraus. So ist auch hier eine Polemik über einzelne Dogmen stets ein Scheingefecht, aus dem beide Theile mit dem Bewußtsein des Sieges hervorgehen müssen, denn auch der gemeinsame Kampfrichter, die heilige Schrift, ist im letzten Grunde nicht gemeinsam, da ihre Auffassung, Stellung und Bedeutung nach der kirchlichen Stellung verschieden aufgefaßt werden. Für den, welcher die Glaubenslehre aus dem römischen Kirchen- und Traditionsbewußtsein heraus auffaßt, wie für den, welchem unmittelbar fromme Erregungen als Quelle derselben erscheinen, läßt sich die evangelisch-protestantische Auffassung eines einzelnen Glaubenssatzes nie erweisen. Nur daß die evangelisch-protestantische Gesamtstellung dem Wesen des Christenthums, seinen Ursprüngen und Absichten am besten entspricht, dafür wird sich ein Beweis versuchen lassen.

Ein dogmatischer Satz kann also nicht a priori gefunden werden, weder durch irgendwelche Form der Vernunftthätigkeit noch durch Analyse unmittelbar frommer Erregungen. Aber jeder dogmatische Satz muß den Regeln des Denkens entsprechen, also vernünftig sein, und muß seinen Zusammenhang mit frommen Empfindungen nachweisen können, also religiös sein. Ein aus bloßer Vernunftthätigkeit gefundener Satz wäre kein Glaubenssatz, ein aus individuellen frommen Erregungen entstandener ein Glaubenssatz, aber kein christlicher. Aber ein Satz, der im Zusammenhange der christlichen Gesamtanschauung unlogisch und widerspruchsvoll wäre oder der in sich selbst dem gesunden Denken widerspräche, könnte vielleicht einer verworrenen Auffassung wirklich christlicher Empfindungen und Anschauungen entsprechen, aber jedenfalls kein Satz der Glaubenslehre, d. h. der Wissenschaft vom christlichen Glauben, sein. Und ein Satz, der überhaupt in keinerlei nachweisbarem Zusammenhange mit christlicher Frömmigkeit stünde, also auf das christliche Gefühl weder reinigend noch fördernd, noch stärkend einzuwirken vermöchte, könnte vielleicht ein sehr richtiger Satz aus der Gesamtheit theologischer Wissenschaft sein, aber in die Glaubenslehre würde er nur irrthümlich eingeschlichen sein. Denn wo keine religiösen Eindrücke vorliegen, da kann auch kein Glauben, sondern nur ein Wissen dargelegt sein.

Ein dogmatischer Satz darf nicht unmittelbar aus der Schrift abgeleitet werden. Denn einerseits enthält die Bibel den religiösen Stoff überhaupt nicht in der Form begriffsmäßiger Klarheit und

innerlichen einheitlichen Zusammenhanges, sondern durchaus volksthümlich und vorstellungsmäßig und je nach dem praktischen Bedürfnis variiert. Das wird von allen Seiten zugegeben werden. Sodann aber ist in der Schrift der religiöse Inhalt nur so zu finden, wie er sich durch Persönlichkeit, Bildung und Umgebung der einzelnen Schriftsteller bestimmt zu Vorstellungen gestaltet hat. Eine einzelne Schriftsteller kann deshalb überhaupt noch gar keine Bürgschaft für die richtige Auffassung des christlichen Glaubens bieten, da möglicherweise in ihr nicht das Christliche, sondern das Individuelle oder das rein Zeitgenössische zum Ausdruck gekommen ist. Vielmehr muß zuerst durch die Wissenschaft der biblischen Theologie die gemeinsame religiöse Vorstellung der kanonischen Periode entwickelt werden. Aus dieser muß durch Austrennung dessen, was nur zeitgenössisch, nicht christlich ist, der reine christlich-religiöse Glaube jener apostolischen Gemeinden gefunden werden. Dieses Material ist dann allerdings auch noch nicht Glaubenslehre, wohl aber die Grundlage, auf welcher christliche Glaubenslehre sich zu entfalten hat. Die soeben aufgestellten Forderungen werden in der Theorie zweifellos von sehr vielen Seiten bestritten werden. In der Praxis sind sie, da zum Glück das Alte Testament mit dem Neuen zugleich als kanonisch recipiert ist, von irgendwie denkenden Dogmatikern auch der strengsten Richtungen nie ganz verkannt. Sie hier beweisen zu wollen, hieße die ganze Lehre von der heiligen Schrift aufs Neue entwickeln, was um so unnöthiger ist, als ich mich in den wesentlichen Dingen auf Rothe's bekannte Abhandlung und auf eine mehr populäre eigene Veröffentlichung ¹⁾ beziehen kann.

In dem Satze, daß das aus der Bibel gewonnene wirklich christliche Material die Grundlage der Glaubenslehre zu bilden hat, ist schon ausgesprochen, daß ein dogmatischer Satz schriftgemäß sein muß. Und zwar verstehe ich darunter nicht bloß, daß er mit dem wirklich christlichen Inhalt, der aus der Schrift gewonnen wird, in keinerlei Widerspruch stehen darf. Das kann der Fall sein, auch wenn ein solcher Satz das wesentlich Christliche durchaus nicht zum Ausdruck bringt, wie es denn bei der Methode, aus einzelnen Sprüchen der Schrift den Beweis für die biblische Wahrheit eines Glaubenssatzes zu führen, ganz wohl geschehen kann, daß die rationalistische Behauptung ebenso wenig schriftwidrig ist als die entgegengesetzte orthodoxe, während bedeutende Seiten des biblischen Lehrgehalts bei beiden

¹⁾ Volksblatt für die reformirte Schweiz, 1872, Nr. 11–13.

schlechthin nicht zur Geltung kommen. Vielmehr ist ein Satz nur dann schriftgemäß, wenn er von dem auf sein Gebiet bezüglichen christlichen Material der heiligen Schrift schlechthin nichts zur Seite läßt, also sich als treuer und vollständiger Ausdruck des Biblischen erweist. Das aber kann nur geschehen, wenn überhaupt nicht bloß für einen anderswie aufgestellten Satz der Schriftbeweis nachträglich aufgesucht wird, sondern wenn der wahre religiös-christliche Thatbestand aus der Bibel zunächst historisch und kritisch entwickelt wird und die dogmatischen Aussagen auf dieses Ergebniß gegründet werden. Besonders für die Lehre von Jesus als dem Christus handelt es sich viel weniger um einzelne Schriftstellen, welche doch nur das Selbstverständliche bezeugen würden, als um den Gesamtnachweis, wie Jesus selbst seine Einzelpersönlichkeit und ihr Verhältniß zu seiner Christuswürde aufgefaßt hat, — und wie die Seinen ihren Glauben, daß er Christus sei, zuerst an die Taufe, dann an die davidische Abkunft, dann an eine wunderbare Zeugung und endlich an ein ewig vorweltliches Leben in ihm angeschlossen haben. — So wird es der richtigste Weg zur Gewinnung dogmatischer Sätze sein, wenn man zuerst die biblischen Postulate derselben auf Grundlage der biblischen Theologie entwickelt. Damit folgt man zugleich der Tradition der classischen Zeit evangelischer Orthodoxie, in deren besten Werken stets zuerst mit anerkennenswerther Umsicht und Gründlichkeit die biblischen Aussagen über jeden Punkt aufgesucht werden, freilich gemäß der juristischen Ansicht vom Bibelbuchstaben kleinlich ungeschichtlich und ohne Ahnung von der Pflicht der Kritik des biblischen Stoffes.

Ein dogmatischer Satz kann nicht unmittelbar aus der Kirchenlehre entnommen werden. Denn nach protestantischer Ueberzeugung ist jede kirchliche Aussage nur ein Versuch, den aus der Schrift gewonnenen christlichen religiösen und sittlichen Gedanken eine vernunftgemäße Form zu geben, und zwar ein durch den Gesamtzustand der Bildung und der kirchlichen Entwicklung bedingter Versuch. Keinerlei kirchliches Resultat ist als solches unfehlbar. Hat doch selbst die Concordienformel, so sehr ihre eigene Praxis dem auch widerspricht, in Beziehung auf die von ihr anerkannten Symbole der alten und der lutherischen Kirche festgehalten, daß sie „keinerlei Richteransehen genießen, sondern nur Zeugnisse sind und zeigen, wie in den einzelnen Zeiten die heiligen Schriften in den streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals lebenden Lehrern ausgelegt sind“¹⁾).

¹⁾ Epitome, praefat. 8.

So liegt im Wesen des Protestantismus die von Schleiermacher betonte Berechtigung des heterodoxen Elements als des vorwärts deutenden. Dieses aber wird vor Allem in dogmatischen Monographien, wenn sie überhaupt Bedeutung haben sollen, stets zum Ausdruck kommen. Und nach den gewaltigen Veränderungen der gesamten Weltanschauung und damit auch der religiösen Anschauung, die seit einem Jahrhundert im Protestantismus stattgefunden haben, ist überhaupt der Hinweis auf den kirchlichen Lehrbestand des 16. Jahrhunderts noch kein Beweis für Orthodoxie eines Lehrsazes, d. h. dafür, daß er den lebendigen Glauben der evangelischen Kirche wirklich zum Ausdruck bringt. Manches, was einst orthodox war, ist es jetzt thatsächlich nicht mehr.

Aber jeder dogmatische Satz muß kirchlich sein; denn er soll nicht eine religiöse Privatmeinung aussprechen, sondern wenigstens der Absicht nach den Gemeinglauben der evangelischen Kirche wissenschaftlich formuliren. So ist der aus der Bibel gewonnene Stoff nach den aus den evangelischen Symbolen erkennbaren Anschauungen und Grundsätzen auszugestalten. Für die Christologie wird freilich dabei nur auf die sonst in den großen Grundfragen des Christenthums symbolisch bezeugte Stellung der evangelischen Kirche Rücksicht zu nehmen sein, da für dieses Dogma einfach die alte kirchliche Entscheidung recipirt ist und auch die in der Form. conc. VIII vorliegende nähere Beschäftigung mit demselben keine grundsätzliche evangelische Neugestaltung bringt. Desto mehr ist die Kirchlichkeit christologischer Aussagen daran zu prüfen, daß jene Arbeit der alten Kirche selbst und ihre Entstehung zu Rathe gezogen wird. Am lehrreichsten wird dabei die Betrachtung der Perioden sein, in welchen wirklich das Problem der Christologie in Frage kam, also der Zeiten, ehe in Nicäa die Fragestellung für dieses Dogma kirchlich festgestellt war und nachdem die Auflösung des kirchlichen Dogma im Protestantismus begonnen hatte, welche alle Stationen der dogmengeschichtlichen Entwicklung, mit dem Chalcedonense beginnend, bis zum Wegensage von Gnosis und Ebionitismus rückgängig gemacht hat. Dabei kann nur der kirchlich zu lehren behaupten, welcher überzeugt ist, daß diese Arbeit der Kirche zwar in manchen Punkten ohne genügendes Ergebnis bleiben mußte, weil die Fragestellung überhaupt falsch und eine vorurtheilslose Prüfung derselben gegenüber der praktischen Leidenschaft auf diesem Gebiete unmöglich war und weil eine genügende Einsicht in die philosophischen, psychologischen und historischen Grundlagen des Dogma nicht vorhanden sein konnte,

daß aber diese Arbeit der Kirche uns doch im Wesentlichen den rechten Weg weisen wird auch durch ihre Irrthümer. Was immer aufs Neue kirchlich versucht und betont ist, muß wesentliche Wahrheitsmomente in sich enthalten, während, was beharrlich von der Kirche ausgeschieden ist, wenn es auch wichtige Elemente der Wahrheit enthalten haben mag, doch nicht selbst eine höhere Wahrheitsform gewesen sein kann. So sind an die „biblischen Postulate“ die „kirchlichen Versuche“ zu schließen, um an ihrer Hand gewiß zu werden, daß der Stoff, welcher wissenschaftlich ausgestaltet werden soll, wirklich der Stoff eines christlichen und speciell eines evangelisch-christlichen Dogma ist.

So kann ich es nicht für den richtigen Weg zur Aufstellung dogmatischer Sätze halten, wenn der Einzelne die in ihm vorhandene christliche Frömmigkeit zu beschreiben unternimmt. Denn solche Aussagen könnten doch nur dann Dogmen sein, wenn sie sich als Beschreibung religiöser Erfahrungen erwiesen, welche jeder evangelische Christ, um wahrhaft ein solcher zu sein, machen muß und in denen keins der Momente fehlte, welche in einer gesunden evangelisch-christlichen Frömmigkeit vorkommen sollten. Das aber kann der Einzelne doch nur beurtheilen, indem er seine Frömmigkeit an den biblischen und kirchlichen Zeugnissen der unbezweifelten christlichen und kirchlichen Frömmigkeit mißt. So wird der Dogmatiker besser überhaupt nicht von solchen Beschreibungen des christlich-frommen Gefühles, sondern von Bibel- und Kirchenlehre ausgehen, ohne sich dabei der Täuschung hinzugeben, als ob er es vermeiden könnte, seinen Aussagen durch seine persönliche Frömmigkeit ihre besondere Färbung zu geben.

Dabei bezweifle ich keineswegs, daß auch die bekannte Methode Schleiermacher's, die sich auch außerhalb des Kreises seiner eigentlichen Anhänger so vielfacher Nachfolge erfreut, nur solche frommen Erregungen beschreiben will, welche ein evangelischer Christ als solcher erfahren muß. Aber mir scheint dieses Verfahren nicht frei von erheblichen Mißständen. Denn entweder geht der Einzelne wirklich von seinen Erfahrungen aus — dann aber liegt eine Sicherheit, ob er wirklich evangelisch-christliche Dogmen producirt, überhaupt nicht vor — oder er muß sich doch auf die religiösen Erfahrungen beschränken, von denen er gewiß ist, daß sie durch das Christenthum in seiner evangelischen Richtung in ihm hervorgerufen sind. Um aber zu wissen, ob die in ihm vorhandenen religiösen Erfahrungen dieser Art sind oder inwieweit sie es sind, dafür muß er doch auf einen sicheren und bleibenden Maßstab zurückgreifen, nämlich auf das Biblische und kirch-

liche. So wird er besser thun, davon auch in Wirklichkeit auszugehen, um sicher zu sein, daß nicht etwa eine Selbsttäuschung ihn verleitet, der Kirche individuelle Meinungen statt der Glaubenslehre zu bieten. An seinem frommen Gefühl hat er nur zu messen, ob es auch wirklich Glaubenssätze sind, die ihm aus Bibel- und Kirchenlehre entgegenreten.

Dagegen steht allerdings die Aufgabe des Einzelnen, welcher dogmatische Sätze aufstellt, in unmittelbarem Zusammenhange mit seiner individuellen Frömmigkeit, sowie mit seiner wissenschaftlichen Anlage und seiner kirchlichen Parteistellung. Denn nachdem er an der Hand der biblischen Theologie und durch Vergleichung und Kritik ihrer Resultate die biblischen Postulate seines Lehrsatzes gefunden und an der Hand der Dogmengeschichte und der kirchlichen Grundsätze die kirchlichen Versuche, diesen Postulaten wissenschaftlich Befriedigung zu geben, geprüft oder eventuell die Gründe des Nichtgelingens sich klar gemacht hat, besitzt er freilich Material und Richtung für seine Arbeit. Aber auf diesen Grundlagen nun ein wirkliches Dogma zu entwerfen, es mit dem übrigen Glaubensinhalt in Beziehung zu setzen und aus einer Gesamtweltanschauung zu begründen, das vermag doch Niemand, ohne daß seine besondere wissenschaftliche Anlage ihm für die Gliederung des Systems 2c. bestimmend wäre und ohne daß seine persönliche Frömmigkeit und seine kirchliche Parteistellung ihn bestimmte Punkte als die centralen auffassen, gewisse Gefahren als die größten ansehen, zu gewissen kirchlichen Lehrtypen sich hinneigen lehrten. Das ist der unvermeidliche und berechtigte Subjectivismus in der protestantischen Dogmatik. Nur dann würden aus solchem Verfahren keine Glaubenslehren mehr entstehen, wenn der Dogmatiker sich nicht mehr mit dem Consensus der Schrift und den Grundgedanken der kirchlichen Entwicklung übereinstimmend wüßte. So lange er aber die Ueberzeugung haben kann, das in wahren Sinne Schriftgemäße und die wahren Folgerungen der kirchlichen Lehre zur Geltung zu bringen, sei es auch gegenüber einzelnen Schriftstellen und gegenüber dem kirchlich-orthodoxen Resultate, d. h. daß er schriftgemäßer als einzelne Schriftstellen, kirchlicher als die kirchlichen Vehraussagen lehrt, so lange kann er auch die Ueberzeugung haben, wirkliche Dogmen auszusprechen, und nur der Nachweis, daß er in jenen Voraussetzungen sich getäuscht, kann ihn widerlegen und seinem Versuch die Würde eines dogmatischen entziehen.

~~~~~

# Die biblische Lehre von der Taufe im Gegensatz zu der baptistischen entwickelt.

Von

P. G. Bartels,

Generalsuperintendenten in Aurich (Ostfriesland).

Gegenüber dem Auftreten und Umsichgreifen des englisch-amerikanischen Particularbaptismus ist in Deutschland eine Literatur von nicht mehr geringem Umfang entstanden, aber man wird schwerlich sagen können, daß derselben bisher ein der aufgewandten Mühe entsprechender Erfolg nach außen oder innen beschieden gewesen sei. Der zudringliche Parteierwerber ist nicht bloß noch da und derselbe geblieben, es ist ihm auch nicht mißglückt, bald hier, bald da ein brennendes und doch nicht reinigendes Feuer anzuzünden, ja, seine Haltung ist eher aggressiver und zuversichtlicher geworden als bescheidener. Andererseits ist in der evangelischen Kirche und Theologie noch wenig Klärung und Befestigung als Frucht der Verhandlungen zu spüren. Man müßte unbillig sein, wollte man verkennen, wie viel Wichtiges und Treffendes von dießseits den Angriffen entgegengestellt ist und daß in der That ein beträchtliches Stück nativen Infallibilismus diesem Widersacher beimohnt, welches es ihm sehr schwer macht, sich sagen zu lassen; dennoch darf man fragen, ob denn vor Allem auch das gesagt und ins Auge gefaßt ist, worauf es zunächst und vor Allem ankommt, wenn gefragt wird, was rechte christliche Lehre sei. Ich fürchte, das ist nicht der Fall, sondern die Hauptfrage: wie steht geschrieben und wie steht wiederum geschrieben? ist nicht so angelegentlich und eingehend erwogen, wie es sein sollte, wo wir doch dafür halten, daß Anfechtung lehre aufs Wort merken. Auf dem Amusementwege durch Polemik im Novellengewande ist jeglicher Irrgeisterei gegenüber noch heute so wenig zu helfen wie damals, als die Apostel den *αἰσχροπρεπεῖς μὲν*, auch solchen, die Timotheus und Titus für beachtenswerth hätten halten können, schonungslos ihren Platz anwiesen unter der Theologie der alten Weiber. Es mag auch so viel Wahres daran sein, wie da will, wenn man den Baptismus mit einer katharistischen Tendenz der Gegenwart in Verbindung bringt und seine Sympathien

mit den Umwälzungsjahren 1689, 1789, 1848 bedenklich findet, aber zum Ueberseecommen ist Wesentlicheres nöthig, als von Klippen zu wissen. Verum index sui et falsi. Und das ist etwas Anderes, als fette sectirerische Schlagwörter durch noch fattere, geistreich und kirchlich aussehende Formeln zu überbieten, die bei Lichte besehen wohl verblüffen, aber doch nicht überzeugen. Den Besseren und Besten, welchen die Erkenntniß der rettenden Wahrheit Lebensfrage ist, schaden sie am Ende mehr, als sie nützen, weil sie den Mangel an nüchterner Conviction ebenso verrathen wie das capitulirende Schwanken, das den Baptisten mitunter entgegengetreten ist. Eben dieser Mangel an nüchterner Conviction auch bei vorhandener Gewissensüberzeugung von der wesentlichen Schriftmäßigkeit der kirchlichen Lehre und Praxis ist aber beim Lehrstück von der Taufe, welches wir hier allein ins Auge fassen, durchaus begreiflich. Ein hernach öfter anzuführendes Schriftchen: „Was ist die Taufe und wer soll getauft werden?“ hat seine Thesen mit einer stattlichen Armatur von Belegstellen aus lutherischen und reformirten Cregeten von der Reformationszeit bis auf die Gegenwart ausgerüstet und mag Manchen damit gefangen und verwirrt haben; nun würde zwar ein ansehnlicher Procentsatz von den zusammengefahrenen Citaten als Mißverständnisse und falsche Deutungen zu streichen sein, aber was übrig bleibt genügt, auch hier den Satz zu rechtfertigen: „Die Secten sind die Consequenzen unserer Inconsequenzen.“ Zahlreiche Sorglosigkeiten, Uebereilungen, halb und ganz unrichtige Auslegungen im Einzelnen, vor Allem der zerstückelte, atomistische, nicht das Ganze der Schrift und seinen genetischen Zusammenhang festhaltende Schriftbeweis haben die Irrungen in diesem Lehrstück nicht bloß begreiflich gemacht, sondern geradezu mit herbeigeführt und lassen es als erste Hauptsorge erscheinen, sich im Hinblick auf die Gegenlehre um Gewinnung eines vollständigeren und präciseren Einblicks als bisher in die biblische Lehre von der Taufe zu bemühen. Machen wir einen Versuch dazu, indem wir uns zunächst die baptistische Lehre vollständig vergegenwärtigen.

Die Taufe ist nach baptistischer Lehre <sup>1)</sup> eine göttliche Institution, welche uns in der heiligen Schrift zuerst mit Johannes dem Täufer ent-

<sup>1)</sup> Die benutzten Schriften sind: 1) Glaubensbekenntniß und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt. Hamburg 1847 (G.-B.). 2) Glaubensstimmen der Gemeinde des Herrn, zusammengestellt von Köhner. Hamb. 1860. 3) Urkundliche Erklärung der deutschen Baptisten-Gemeinden, Beschuldigungen gegenüber. 1861 o. D. (U. G.).

gegentritt (Pg. 6), von Christo aber verordnet ist, in der Kirche fortzubestehen bis zu seiner Wiederkunft (G. B. 19). Wort und Beispiel Jesu Christi schreiben vor und machen allen seinen Bekennern zur heiligen Pflicht (Pg. Vorr.), diese Verordnung, zumal dieselbe (G. B. 24) nur ein- für allemal vollzogen und nicht wiederholt werden kann, nicht anders als in der befohlenen Weise zu vollziehen, so nämlich, daß der Täufling von einem dazu verordneten Diener des Herrn in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes unter Wasser getaucht und wieder aus demselben hervorgehoben werde (G. B. 20), und zwar nur einmal, weil die Taufe ein bildliches Begräbniß mit Christo, Christus aber der Sünde (Röm. 6, 10) nur zu einem Mal gestorben und begraben ist (Röm. 53). Wenn nun die Völker, welche unter der Macht des Papstthums stehen oder gestanden haben, abweichend von der ganzen übrigen Christenheit (Pg. 81, Ws. Kdd. 31), an Stelle der Untertauchung eine Waschung oder Besprengung eintreten lassen, unter dem Vorgeben, das sei eine unwesentliche Sache, so ist es sündlich gewesen, den Brauch des Untertauchens zu etwas Unerheblichem zu machen, da der Herr die Taufe durch Untertauchen vollzogen haben wollte (Pg. 84), ja es ist ihnen damit die Taufe überhaupt abhanden gekommen, denn Besprengung ist keine Taufe, sie muß von solchen Angehörigen dieser Völker, die der Taufe fähig werden, erst noch empfangen werden, und die in den Baptistengemeinden ertheilte Taufe ist folglich keine Wiedertaufe (Ws. Kdd. 30, Vel. u. Wid. 15 et passim in allen Schriften).

Ihrem Wesen nach ist nun die Taufe eine feierliche Anerkennung der göttlichen Herrlichkeit und ein öffentliches Bekenntniß, sich der gesetzmäßigen Macht des Vaters, Sohnes und des heil. Geistes zu unterwerfen, nebst einer dankbaren Anerkennung des Todes und

4) Wer soll getauft werden und worin besteht die Taufe? Nach dem Englischen des M. Pengilly. Hamb. v. J. (Pg.). 5) Schriftmäßige Darstellung der Taufe. Philadelphia v. J. (Schr. D.). 6) Brief des Pastor A. Kaufenhusch. Hamb. 1853. 7) Köbner, die Gemeinde Christi und die Kirche. Hamb. 1850 (Rbn.). 8) Willms, Beleuchtung und Widerlegung der von dem Hrn. Prediger Peiner herausgegebenen Schrift „das Sacrament der heil. Taufe“. Gmden 1862 (Ws. Vel. u. W.). 9) Willms, de Kinderdoop der Gereformeerden enz. Groningen u. Veer 1863 (Ws. Kdd.). 10) Brown, das Leben und Zeitalter Menno's. Philadelphia 1854 (M. Sim.). 11) Andersen, die neuesten anabapt. Bewegungen in Dänemark, in Mgen's Zeitschr. f. d. hist Theol. 1845, II, S. 171 ff. (And.).



der Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi, auch zugleich eine Hindeutung auf die Art und Weise, wie wir der Sünde abzusterven und der Heiligung zu leben wünschen (Schr. D. 2). Diese Bezeugung seiner eignen Verdammlichkeit und seiner Hingabe wie seines Verlangens nach Christo ist die Erstlingsfrucht des Glaubens und der Liebe zu Christo in dem Täufling, mit welcher derselbe in den Gehorsam gegen den Herrn und in seine Gemeinde eintritt (G.=B. 21). Die Seele der Taufe (ib. 16), wie aller Gnadenmittel und des Gnadenstandes überhaupt, ist, wie bei der Taufe Jesu selbst, das Gebet des Verlangens, nach seinem Vorbild alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Rschb. 4, Schr. D. 28). Wenn sonach die Taufe in erster Linie eine Gott dargebotene Leistung ist, so sehr, daß die menschliche Selbstdarbringung im Gebet geradezu die Seele derselben genannt werden darf, so ist dennoch andererseits, obwohl erst in zweiter Linie, auch Gott in gebender Weise bei der Taufe theilhaftig. Er giebt nämlich, entsprechend wie dem Heiland selbst bei seiner Taufe im Jordan, dem gläubigen Täufling durch eine Versiegelung mit dem heiligen Geist die feierliche Erklärung und Versicherung, daß er versenkt sei in Christo Jesu, mit ihm gestorben, begraben, auferstanden, abgewaschen von seinen Sünden und zu einem Kinde des göttlichen Wohlgefallens geworden (G.=B. 23). Demnach geht aus der Taufe hervor ein bestimmteres und kräftigeres Bewußtsein des Täuflings von seiner Errettung und Seligkeit (ib.), in Folge dessen die Heilsweltel schwinden und die Kraft, zu überwinden in der Versuchung, gemehrt wird (Rschb. 5), doch so, daß Getauftsein und ein Kind Gottes Sein nicht nothwendig zusammenfällt; es können Täuschungen bei der Taufe vorkommen, und es giebt ausgeschlossene Getaufte, die nicht Kinder Gottes sind (U. E. 2 ff.). Für das kirchliche Leben berechtigt die Taufe, sich zur Aufnahme in die Gemeinde und zur Theilnahme am Abendmahl zu melden (G.=B. 21, 33 ff.); Gläubige, die noch nicht getauft (untergetaucht) sind, bleiben vom Abendmahl ausgeschlossen (G.=B. 26, Rschb. 7).

Voraussetzung der Taufe ist mithin der Glaube und zwar als durch den Geist erzeugter seligmachender Glaube an Christum, den gestorbenen und auferstandenen Sohn Gottes, in welchem nicht bloß der sündige Mensch reumüthig seine Zuflucht nimmt zu Christo, sondern auch versiegelt ist mit dem Geist der Verheißung (G.=B. 24, cf. 17 ff.), mit anderen Worten: Leute, die der heil. Geist (schon) versiegelt hat, sind die einzigen rechtmäßigen Theil-

nehmer beider Sacramente (Pg. 91). Eine Taufe der Säuglinge ist also der Natur der Sache nach ein Ding der Unmöglichkeit, in der Schrift ohne Beispiel, überhaupt ohne jegliche Stütze; sie beruht auf bloßer Tradition und drang ein im Zusammenhang mit mancherlei anderer Menschenfakung und Aberglauben (Pg. 59 ff.). So hat man sie gar nicht als etwas bloß Verwerfliches zu betrachten, sondern als etwas Verderbliches, welches mit Zaubereisünde auf einer Linie steht und mit dem Namen Teufelswerk nicht ungerecht bestempelt wird (Missionsbl. 1855). Nämlich als eine Ausgeburt menschlicher Weisheit, erzeugt von Priestern, die klüger sein wollten als der Herr und ihren eignen Vortheil suchten, konnte sie keine andere Folgen haben als schreckliche (And. 178); ihr wahrer Character ist Ausübung von Gewalt auf religiösem Gebiet (M. Sim. 30), und durch sie ist all das babylonische Wesen in die jetzige Christenheit hineingebracht, worüber alle wahren Söhne und Töchter Zion's seit langer Zeit trauern (Nschb. 4); sie ist es, die alle unbefehrten „Heiden“ aus der Welt in die Kirche hineingeschleudert hat, so daß wir uns überall von christlichen Völkern und Städten umgeben sehen, die aus ungläubigen Heiden bestehen, unter welchen nur hie und da vereinzelte gläubige Christen sich finden (And. 178). Schlechthin sollen freilich „Ungetaufte“ nicht auch für unwiedergeborne Heiden gelten; es giebt auch Kinder Gottes, die nicht „getauft“ sind (U. E. 2). Fragt sich aber, was einer an seiner Kindertaufe habe, so wird man nicht sagen können: gar nichts; das Vorhandensein von Kindern Gottes außerhalb der Baptistengemeinden kann sie zwar in keiner Weise für die letzteren erklären, da sie ihnen gar keine Taufe ist, aber indifferent und unwirksam kann sie unmöglich sein, da sie unvermeidlich eine Verstrickung in das „babylonische“ Wesen zur Folge haben muß, so daß es mithin eben nicht inconsequent ist, wenn einmal ein baptistischer Polemiker halb in Scherz die Unarten seiner Schulbuben darauf zurückführt, daß sie die „Kindertaufe“ empfangen hätten.

Es bedarf nicht erst des Nachweises, daß der Gegensatz dieser Lehre gegen die kirchlich in beiden evangelischen Confessionen recipirte so durchgreifend ist wie nur möglich; indem wir eingehender prüfen, wie mit Grund oder Ungrund die Vertreter dieser Lehre ihre Aufstellungen aus der Schrift herzuleiten suchen, wird sich uns zugleich ergeben, was wir eigentlich suchen: was sagt die Schrift von der Taufe? Eine zwiefache Vorerinnerung wird dabei nicht überflüssig sein, einmal, daß es etwas Anderes ist, aus eignen Gedanken herausgesponnene Lehren

hinterher mit Bibelstellen zu belegen, um sie als christliche zu legalisiren, und etwas Anderes, eine Lehre aus der Schrift zu schöpfen oder an der Schrift zu prüfen; sodann, daß es zum Schöpfen aus und Prüfen an der Schrift nicht genug ist, einzelne oder auch alle einzelnen einschlagenden Stellen für sich in ihrem localen Zusammenhang zu verstehen, sondern sie zu unterscheiden und zu verbinden als Stücke eines lebendig zusammenhängenden Lehrganzen und als Stücke eines gegliederten Entwicklungsganzen, einer in Schriftdocumenten niedergelegten Offenbarungs- und Heilsgeschichte.

### I. Der Ritus der Taufe.

Den Satz von der alleinigen Gültigkeit einer durch Untertauchen vollzogenen Taufe stützen die Baptisten auf dreierlei: 1) auf neutestamentliche Berichte von vollzogenen Taufhandlungen, 2) auf Stellen in den apostolischen Lehrschriften, namentlich diejenigen, die ein Begrabenwerden und Auferstehen mit Christo in Zusammenhang bringen mit der Taufe, 3) auf die Bedeutung des Wortes βαπτίζειν selbst. Unterziehen wir zunächst diese einzelnen Punkte einer näheren Prüfung, um, falls uns die baptistischen Sätze als unrichtig sich herausstellen, aus der Schrift selbst Aufschluß zu suchen, an was für einen Ritus sie zu denken veranlaßt, wenn sie von „Tausen“ redet.

1. Daß im kirchlichen Alterthum in der Regel durch Untertauchen getauft wurde, wird wohl allgemein anerkannt, obwohl nach Robinson die in Palästina aufgefundenen Taufbecken aus der ältesten Zeit zur Untertauchung von Erwachsenen nicht gedient haben können, und es hat vielleicht einige Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man daraus schließt, in der apostolischen Zeit werde es auch so gehalten worden sein. Daran lassen sich indeß die Baptisten nicht genügen, sondern wollen überall, wo im N. T. von einer Taufe berichtet wird, eine Untertauchung finden. Schon an Matth. 3, 11 können sie nicht vorbeikommen, ohne mit Berufung auf den Grundtext bemerklich zu machen, Johannes d. T. habe nicht gesagt: ich taufe „mit Wasser“, sondern „im Wasser“ — wie auch B. 6 ἐν τῷ Ἰορδάνῃ nur heißen könne in dem Jordan, nicht mit (Pg. 11). Schade nur, daß in den Parallelstellen statt ἐν ὕδατι der instrumentale Dativ ὑδατι steht und neben dem Dativ ὑδατι mehrmals ἐν πνεύματι in demselben Verse (Marc. 1, 8; Luc. 3, 16; Act. 1, 5; 11, 16), wie um jeden Zweifel abzuschneiden, daß beide Structuren gleichbedeutend sind und jede andere Uebersetzung als „mit Wasser“ unmöglich. Aber ist es denn wirklich so

klar, daß Johannes d. T. und die Apostel durch Untertauchen die Taufe vollzogen? Eine Vorschrift über den Taufritus begegnet uns nirgends und eine eigentliche Beschreibung der Taufhandlung auch nicht, selbst Marc. 1, 9 nicht. Hier legt allerdings das *ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην* den Gedanken an Untertauchung nahe, aber aus dem *ἀναβαλῶν ἐκ τοῦ ὕδατος* darf man sie wieder nicht folgern, denn Matthäus sagt dafür *ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος*, womit er offenbar nicht die Tiefe des Wassers und die Oberfläche einander gegenüberstellt, sondern das Hinzutreten zum Wasser dem Zurücktreten von demselben; *ἀνέβη* ist also = recessit, zugleich mit Beziehung darauf, daß der Flußrand höher liegt als der Wasserspiegel. Auch Joh. 3, 23 ist nicht gesagt, daß Johannes zum Tausen viel Wasser brauchte, sondern daß Menon im Unterschied von der übrigen wasserarmen Landschaft am südwestlichen Abhang des Gebirges Juda (vgl. z. B. Godet z. d. St.) hinreichend bewässert war, um dem Prediger in der Wüste überhaupt seine Taufthätigkeit zu ermöglichen. Noch weniger dient die Taufthätigkeit der Apostel den Baptisten zur Stütze. Wenn die Taufe am Pfingstfest wohl unsern des Tempels geschah, wo gab es denn da Gelegenheit zur Untertauchung von 3000 Menschen? Gab es auf der wasserarmen Strecke (*ἐρημος* Act. 8, 26) von Jerusalem bis Gaza ein Wasser, welches tief genug war, den Kämmerer zu taufen durch Untertauchung? Woher weiß man denn so sicher, daß Paulus in Damascus, Cornelius zu Cäsarea, der Kerkermeister zu Philippi, die nach höchster Wahrscheinlichkeit im Hause getauft sind, die Taufe durch Untertauchung empfangen? Die Art und Weise, wie man baptistischerseits diese Schwierigkeiten, die man nur zum Theil bemerkt, zu heben trachtet, ist nur geeignet, sie zu erschweren. Man sagt zu Act. 2 (Ws. Bel. u. Widerl. S. 15 ff.), die Bewässerungsverhältnisse Palästina's seien damals gewiß ganz anders gewesen als jetzt, indem man von der falschen Meinung ausgeht, Palästina sei aus einem fruchtbaren Lande in ein unfruchtbares verwandelt, während der Bann, der auf dem Lande liegt, bekanntlich von ganz anderer Art ist, oder man statuirt bei der Taufe des Kerkermeisters so viel Comfort im Gefängniß zu Philippi, daß er sein eigenes Bad werde im Hause gehabt haben (Pg. 46); über Pauli Taufe, wie er sie zu Damascus empfing, soll er selber Röm. 6, 3 ff. den authentischen Bericht geben, sie sei nach Art einer Begrabung vollzogen worden (Pg. 37); die Taufe des Kämmerers der Candace (Act. 8) soll gar für die Untertauchung beweisend sein, weil da W. 38 ff. von *κατα-*



βαίνειν εἰς τὸ ῥέμα und ἀρπάζειν ἐκ τοῦ ῥέματος geredet werde, — als ob nicht sowohl der Wagen, auf welchem sie fuhren, wie die tiefere Lage der Flußrinne auch bei dem leichtesten Wässerchen ein Herabsteigen und Wiederhinaufsteigen erfordert hätte. Die biblischen Berichte, ohne Traditions- oder Tendenzbrille gelesen, geben nicht die Vorstellung, daß in der apostolischen Zeit stets oder auch nur in der Regel durch Untertauchen getauft sei, sie machen es vielmehr unwahrscheinlich.

Unwillkürlich legt denn auch die baptistische Polemik noch hauptsächlicheres Gewicht auf Stellen der neutestamentlichen Schriften, in welchen eine „ausdrückliche Hinweisung“ auf den Taufritus enthalten sein soll, voran Röm. 6, 3 ff. und Col. 2, 11 ff. Paulus, so sagt man (es ist, als hörten wir Exegeten aus der Blüthezeit des Rationalismus), um die Nothwendigkeit heiligen Lebens und Wandels zu zeigen, erinnere Röm. 6 seine Leser an ihre Taufe, an das Bekenntniß, das sie dabei abgelegt, und an die Verpflichtung, die sie dabei übernommen: sie seien getauft in Jesum Christum, d. h. „auf das Bekenntniß des Glaubens an ihn“, in seinen Tod, d. h. „zur Zurechnung der Früchte“, „zum Vertrauen in die Kraft, zur Aehnlichkeit mit dem Tode Christi“; anders ausgedrückt: das Untertauchen und Wiederemportauchen des Täuflings sei „ein treffendes Bild“ von dem Begräbniß und der Auferstehung Christi gewesen, dadurch werde „der Gläubige aufgefordert, glaubensvoll auf die Herablassung Jesu Christi zu sehen, wie er im Grabe liegt, und auf seine Herrlichkeit, wie er als Ueberwin- der dem Tode die Macht nimmt“ (Pg. 51 ff. Schr. Darst. 19). Daß nun viele Exegeten in unserer Stelle eine Anspielung auf den angeblich apostolischen Ritus der Untertauchung gefunden haben, ist bekannt; ob sie aber damit den Sinn des Verfassers trafen, ist eine andere Frage. Hätte er die Absicht gehabt, an so etwas nebenher zu erinnern, so müßten das entweder die Ausdrücke oder die Gedanken nahelegen, und weder das Eine noch das Andere ist der Fall. Wollte man in dem συνετάφημεν B. 4 eine solche Beziehung finden, so müßte sie auch dem parallelen συνεσταυρώθη B. 6 nicht fremd sein — und wie gleiche denn der Hergang der Taufe äußerlich dem Hergang der Kreuzigung? — und dem gleichfalls parallelen σίμψυτος B. 5. Letzteres soll freilich den Täufling einem Samenkorn vergleichen, das, in der Erde gleichsam begraben, wieder lebendig werde (Pg. 56); allein das ist nicht wahr; man überseze nun σίμψυτος durch „verwachsen mit“ oder durch „eingepflanzt, aufgeimpft“, immer führt es

auf das Bild einer Rebe oder eines Pfropfreises, bei welchem Niemanden eine Untertauchung einfallen kann. Der Gedankeninhalt führt auf eine solche noch minder. Die Taufe auf Christum, sagt Paulus, ist wesentlich und vor Allem Taufe auf seinen Tod (als durch welchen ja überhaupt erst eine Hinzuführung zu der seligmachenden Gnade des ewigen Lebens möglich geworden ist), und weil die Taufe auf Christum Taufe auf seinen Tod ist, so folgt (V. 4), daß wir, durch die Taufe in Lebensverbindung gebracht mit Christo, dem Gestorbenen, unser altes Sündenleben der Auflösung anheimfallen zu lassen haben, wie einen Todten dem Grabe, — daher das Wort vom Begrabenwerden. Weil es aber nicht eines gemeinen Menschen Tod, sondern der allen Todeshann brechende, ewiges Leben erschließende Tod Jesu Christi ist, in dessen Wirkungskraft die Taufe uns einführt, so muß folgen, daß wir auf gleichem Wege mit ihm zum Leben hindurchgebracht werden, nämlich als Wiedererstehende aus dem Tode, — daher das Wort vom Auferstehen. Wie klar, daß nirgends von der Außenseite der Taufe die Rede ist, sondern allein von ihrer Innenseite, ihrem Sinn und ihrer Wirkung! So auch Col. 2, 12. Alle Fülle göttlichen Lebens, hieß es V. 9 ff., ist in Christo und nirgends als bei ihm zu suchen, nicht bei Mächten der unsichtbaren Welt (V. 10), nicht bei den Satzungen des alten Bundes (V. 11); was dort provisorischer Nothbehelf war, hat in Christo seine lebendige Fülle und ewige Wahrheit. War die Beschneidung des A. T. eine fürs ewige Leben unmittelbar nichts austragende äußere Bundes-satzung (*χειροτομία*), so kommt es in Christo zu einer solchen Beschneidung, durch welche eine vollständige Ablegung (*ἀπέκδοσις*) des Sündenlebens erreicht wird, daß man so gewiß von dem Wesen der *σάρξ* loskommt wie ein Sterbender von seinem Körper. Und weil ferner der Gläubige an Christo den Mann hat, in welchem Gott seine aus dem Tod erweckende Macht inmitten der Menschheit in Wirksamkeit gesetzt hat, so folgt aus dieser Verbindung mit Christo, dem nicht bloß Gestorbenen, sondern vielmehr Lebendigen, ein *συν-εγείρεσθαι*. Offenbar wieder allein um das Wesen der Taufe ist es Paulus zu thun, und um der pragmatischen Beziehung willen zu *ἀπέκδοσις* und zu *ἐγείρωτός αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* sind die Ausdrücke *συνταγέντες* und *συνήγερθητε* gewählt worden; an eine Beziehung auf den äußeren Ritus des Taufens auch nur nebenher zu denken, ist durch nichts gerechtfertigt.

Ebenso verkehrt sucht man 1 Petr. 3, 20 f., 1 Cor. 10, 1 f., Matth. 20, 22 f. c. parall. und sogar 1 Cor. 15, 29 der Lieblingsidee der Untertauchung dienstbar zu machen. Petrus soll die Rettung der Noachiden in die Arche mit der Taufe in Analogie bringen, weil Noah mit den Seinen in der Arche gleichsam eine Zeit lang begraben lag, da die Brunnen der Tiefe unten sich aufthaten und oben die Fenster des Himmels ihre Ströme ergossen, — so trete der Täufling durch sein Glaubensbekenntniß in Christum als die Arche der Seligkeit ein und seine Taufe gebe eine lebhafte Darstellung des Begräbnisses und der Auferstehung Christi (Schr. Darst. 27). Aber es steht ja deutlich da, worein Petrus den Vergleichungspunkt setzt: *διεσώθησαν δι' ὕδατος* und *βάπτισμα ὁῶζει*, — also in die Verwandtschaft des Wesens beider Vorgänge, nicht der Form. So soll auch 1 Cor. 10, 1 f. von einer Taufe geredet werden, weil die Israeliten vom Wasser wie von Mauern umgeben und von der Wolke völlig verdeckt, gleichsam begraben gewesen (Pg. 58); aber wie Petrus 1 Petr. 3, 20 mit dem *διεσώθησαν* deutlich hervorhebt, worin ihm das tertium comparationis liegt, so hier Paulus auch: *διὰ τῆς θαλάσσης διεῖλθον*: sie kamen nicht wie die Ägypter im Meere um, sondern gelangten hindurch. Wird Matth. 20, 20 ff., cf. Marc. 10, 35 ff., Luc. 12, 50, das Leiden des Herrn eine Taufe genannt, so ist im Zusammenhang von „Versenkung in die Tiefe der Leiden“, wie man erklärt (Pg. 21), nichts gesagt, wohl aber liegt klar vor die Beziehung zwischen dem Leiden des Herrn und seiner Königsherrlichkeit; es wird den Jüngern gesagt, die Herrlichkeit, nach der sie verlangen, setze eine andere Königsweihe voraus, als sie vermeinen, den Weg des Kreuzes; insofern heißt dieser eine Taufe. Abenteuerlich ist es, wenn 1 Cor. 15, 29 erklärt werden kann: wenn keine Auferstehung der Todten stattfindet, „warum ist denn die Taufe ein so bezeichnendes Bild unseres Todes und unserer Auferstehung wie des Todes und der Auferstehung Christi?“ (Pg. 57.) — hat denn Paulus einen Bilderladen gegen die Irrlehrer ins Feld geführt? Es ist zu verwundern, daß man nicht auch aus der Geistes- und Feuertaufe am Pfingsttage und den Feuerzungen an den Stirnen der Jünger ein Untertauchen und ein Wiederemporfahren herausgefunden hat, aber dies Factum ist von der baptistischen Polemik so wenig wie die *διαγογοὶ βαπτισμοί* Hebr. 9 und die *βαπτισμοί* der Tischgeräte Marc. 7 in die Untersuchung mit hineingezogen, obgleich sie von ihren Gegnern wohl darauf hingewiesen sind. Es ist offenbar recht übel bestellt um

die „ausdrücklichen Hinweisungen“ auf die Untertauchung. Sehen wir, wie viel Stütze sie hat in dem Wort βαπτίζειν selber.

Man behandelt es als eine ausgemachte Sache, daß die Verba βάπτω, βαπτίζω <sup>1)</sup> lediglich beschreiben, etwas komme unter Wasser und wieder empor wie ein Taucher. Aber wo es dem Griechen darum zu thun ist, gerade dies auszudrücken, bedient er sich der Ausdrücke κολυμβάω, trans. δύπτω, δύνω, καταδύνω; im Unterschiede von ihnen bezeichnet aber in allen Perioden der Profangräcität das Verb βάπτω einen Contact mit Wasser oder sonstiger Flüssigkeit, durch welchen etwas bewirkt, z. B. Eisen gehärtet, ein Pfeil vergiftet, Geschirr glasirt, ein Stoff gefärbt, ein Gefäß gefüllt wird <sup>2)</sup>. Ist da freilich überall ein Eintunken u. dgl. als selbstredend inbegriffen, so steht es gleichwohl dem griechischen Sprachgefühl so sehr im Hintergrunde, daß man z. B. auch die Ansteckung durch den Odem eines Kranken und die Farbe der Blumen eine βαφή nennt, obwohl dabei von Eintunken oder Versenken nicht die Rede sein kann. Das intensivum (einzeln auch frequentat.) βαπτίζω aber will nicht den Contact mit irgend einer Flüssigkeit beschreiben und als einen verstärkten mar- firen, sondern vielmehr hervorheben, die durch diesen Contact herbeigeführte Einwirkung sei eine gesteigerte: βαπτίζειν, βαπτίζεσθαι ist ein solches ins Wasser Bringen oder Gerathen, wo das Wasser Gewalt bekommt über einen, entweder so, daß man nur mit Beschwerde und Gefahr hindurchkommt (z. B. von Soldaten, die durchs Wasser marschiren, μέχρ' ὁμαλόν βεβαπτισμένοι, Strabo, μολὶς ἕως τῶν μαστιῶν οἱ πεζοὶ βαπτιζόμενοι διέβαινον, Polyb.), oder daß man unter Wasser geräth und nicht lebendig wieder herauskommt (ein untergehendes Schiff, ein Schiffbrüchiger, ein Ersäufte βαπτίζεται). Daher sagt man im übertragenen Sinn βαπτίζεσθαι

<sup>1)</sup> Mit βαθύς hängt βάπτω nicht zusammen, die Wurzelform geht nicht auf θ aus, sondern auf q. So richtig Leo Meyer, vergl. Gramm. der griech. u. lat. Spr., Berlin 1861 ff. I, 440; II, 61. Curtius, Grundzüge d. griech. Etymologie, Leipzig 1858 ff. II, 59 kann βάπτω von βαθύς nur herleiten, indem er die Annahme eines Hinüberschwanrens der aspirata θ in q zu Hülfe nimmt; aber auch in der von ihm angenommenen Sanskritwurzel gäh findet Curtius die beiden Bedeutungen „sich tauchen“ und „baden“ vereinigt.

<sup>2)</sup> S. die Lexica, bes. Henr. Stephani thesaurus graecae linguae, Ausg. von Hase und den beiden Dindorf. Auch an Stellen wie Aesch. Prom. 863 (διθῆκτον ἐν σφαγαίῳ βάψασα ξίφος) und Soph. Aj. 95 (ῥῆμας ἔγχος ἐπὶ πρὸς Ἀργείων στρατῷ) dürfte βάπτω richtiger durch rubefacere zu übersetzen sein als durch mergere.



ὀφλήμασι (Plut.), πόνοις (id.) εἰσφοραῖς (Diod. Sic.), ὑπνω (Hes. u. a.) ἄδολεσχαίαις (Liban.) = obrui, und dies ist dem Griechen so geläufig, daß man mit βαπτίζεσθαι auch ohne nähern Zusatz den Sinn von „überwältigt werden“, „unter die Füße gerathen“, verbindet; so sind βεβαπτισμένοι Betrunkene (Plat., Lucian. ö.) βαπτιζόμενος heißt bei Plato (Euthyd. 277) ein durch Sophismen Verblüffter, bei Libanius mehrmals ein durch schweres Unglück zu Boden Geworfener. In der Bedeutung „baden, behufs Reinigung ins Wasser bringen“, findet man βαπτίζω bei den Classikern nicht, vollends nicht als technischen Ausdruck für religiöse Weihungen und Reinigungen, für welche<sup>1)</sup> λούειν, καθαρίζειν, περιζῶναι üblich, obwohl das simplex βάπτω wenigstens einzeln die Bedeutung „waschen“ zu haben scheint<sup>2)</sup>. Auch den Ausdruck βαπτιστήριον hat kein griechischer Autor.

Bei dieser Zusammenstellung des Sprachgebrauchs drängt sich unvermeidlich eine zwiefache Wahrnehmung auf: einmal, daß derselbe in keiner Weise geeignet ist, die baptistische These zu stützen, sodann, daß die Anwendung des Verbs βαπτίζω auf Cultushandlungen dem biblischen Schriftthum eigenthümlich ist. Genauer müssen wir sagen: wo den Profanscribenten geläufig ist, βαπτίζειν zu sagen, ziehen die neutestamentlichen Schriften einen andern Ausdruck vor, z. B. βυθίζειν 1 Tim. 6, 9, καταποντίζεσθαι Matth. 14, 30; 18, 6; dagegen wo sie von βαπτίζειν reden, thun es die Profanscribenten gar nicht und die Alexandriner höchst selten, ja auch diese nur in ähnlichem, nicht in völlig gleichem Sinn. Nach Hebr. 9, 10 bestanden im mosaischen Cultus διάφοροι βαπτισμοί, und doch ist im griechischen Pentateuch von βαπτισμοῖς mit diesem Ausdruck nirgends die Rede; wo von den Cultushandlungen gesprochen wird, die Hebr. 9, 10 im Auge hat, sagen die LXX ἀγνίζειν, ἀγιάζειν, καθαρίζειν, in der Regel ganz wie die Profanscribenten λούειν, λούεσθαι: so von den Waschungen der Priester und Leviten beim Antritt ihres Amtes und beim Beginn einzelner Cultushandlungen (Ex. 29, 4; 40, 12; Lev. 8, 6; 16, 4. 24) und von Waschungen nach stattgehabter Verunreinigung

<sup>1)</sup> Vergl. die Citate bei K. F. Hermann, gottesdienstl. Alterth. d. Griechen, Heidelb. 1846, §§. 23 u. 32.

<sup>2)</sup> Aristoph. Eccles. 215 (τάρτα βάπτονσι θεριμῶν κατὰ τὸν ἀρχαῖον νόμον) liegt die Bedeutung „waschen“ wohl näher als „färben“; βάπτης für einen Priester, der die Reinigung vollbringt (Passow im größ. Wörterb. mit [unrichtiger] Verweisung auf Strab. p. 470), ist aber nicht zu belegen; auch in Beziehung auf den Cultus der Korymben scheint βάπτης nicht in diesem Sinn gemeint zu sein. cf. Steph. thes. s. voc.

(Gen. 11, 40; 14, 8; 15, 5. 16; Num. 19, 7), daneben *ρίπτεσθαι* (Ex. 30, 18 ff.; Deut. 21, 6) und *πλέεσθαι*, *πλένειν τὰ ἱμάτια* (Ex. 19, 10; Lev. 11, 24 ff.) — im Grundtext *קטף* oder *סבב*. Im Gebrauch von *βαπτίζω*, das die LXX übrigens selten haben — *βαπτισμός* kommt gar nicht vor — stimmen sie Jes. 21, 4 (*ἡ ἀνομιὰ με βαπτίζει*) mit den Profanscribenten überein und 2 Kön. 5, 14 heißt es von Naaman: *ἐβαπτίσατο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ἑπτάκις* (Grundtext *סבב*, womit parallel B. 10 *קטף*, LXX *λούεσθαι*), ohne Zweifel = wiederholt sich waschen, aber hier zuerst in einem Zusammenhang, welcher hinüberreicht in das Gebiet, auf welchem neutestamentliche Schriftsteller *βαπτίζειν* sagen, in das des Cultus; denn es handelt sich um Reinigung eines Aussätzigen nach Analogie der betreffenden Vorschriften der Thorah. Technischer Ausdruck ist freilich *סבב* nicht, und an unserer Stelle so wenig, wie etwa Joh. 5, 4 ff. oder Joh. 9, 7 eine Reinigung im technischen Sinn gemeint ist; für *סבב* haben die LXX meist *βάπτω* im Sinn von eintunken, austunken in jedem beliebigen Zusammenhang, auch = benetzen durch Thau und Regen (Dan. 4, 30; 5, 23).

Die Apokryphen haben *βαπτίζειν* an zwei Stellen in einer dem neutestamentlichen Sprachgebrauch verwandten Weise: von der Judith heißt es 12, 7 *ἐβαπτίζετο ἐν τῇ παρειβολῇ* als Vorbereitung aufs Gebet, denn es folgt *ὡς ἀνέβη, ἐδέετο*, und bei Sirach lesen wir 34, 35 *βαπτίζομενος ἀπὸ νεκροῦ καὶ πάλιν ἀπτόμενος τί ὠφέλησε τῷ λουτρῷ αὐτοῦ*; — das eine Mal ist also eine Weihungsreinigung gemeint, das andere Mal eine Entsündigungsreinigung. Wir kommen darauf zurück.

Daß dieser Sprachgebrauch der Alexandriner zur Zeit Johannis d. T. und Jesu bei den Juden allgemein üblich gewesen, darf man nicht annehmen; Josephus, der Repräsentant der damaligen national-jüdischen Literatur, steht mit seiner Ausdrucksweise auf gleichem Boden mit den Profanscribenten. Er sagt einmal *βαπτίζειν* vom wiederholten Austunken des Sprengwassers (Ant. IV, 4, 6 ed. Richt. <sup>1</sup>) und einmal vom Erstickten Aristobul's im Bade (Ant. XV, 3. 3); von den religiösen Reinigungen des mosaischen Cultus, von denen der

<sup>1</sup>) Die Stelle ist jedenfalls corrupt, ich meine lesen zu müssen: *τοὺς οὖν ἀπὸ νεκροῦ ρεμισσομένους τῆς τετρας ὀλίγον εἰς πηγὴν ἐκκρίντες καὶ ὑσσώπου (besser als ὑσσώπου) βαπτίζοντες [τε καὶ τῆς τετρας ταύτης εἰς πηγὴν] ἐξέρχοντο*. Die eingeklammerten Worte sind gewiß unnöthig, schon ältere Uebersetzungen lassen sie stillschweigend unberücksichtigt.

Essener, des Banus dagegen stets *λούεσθαι*, nie *βαπτίζεσθαι*. Aber sowie er (Ant. XVIII. 5. 2) auf Johannes den Täufer zu sprechen kommt, heißt es *βαπτιστής*, *βαπτισμός*, *βάπτισις*. Ist es Johannes d. T., der dem Wort sein specifisches Gepräge gegeben hat, welches es in den neutestamentlichen Schriften trägt?

Wir sehen: zu beschreiben, daß eine Person oder Sache wie ein Taucher unter Wasser und wieder empor fahre, das ist die Bedeutung des Wortes *βαπτίζειν* nie und nirgends gewesen, sondern es prädicirt von dem Contact mit dem Wasser, daß derselbe die betreffende Person oder Sache irgendwie afficirt, etwa erstickt, belästigt (so meistens) oder auch (so bei den Alexandrinern) reinigt. In der letzteren Richtung bilden die neutestamentlichen Schriften den Sprachgebrauch selbständig weiter. Statuiren sie unter dem A. T. schon „mancherlei Taufen“, bringen sie Thatfachen der alttestamentlichen Heilsgeschichte mit der Taufe in Analogie, da doch, wie wir schon sagten, der Ausdruck *βάπτισμα* dem griechischen A. T. fremd ist, so werden wir, um den Sinn festzustellen, welchen sie mit dem Wort *βαπτίζειν* verbinden, vor Allem den Sinn jener Thatfachen des A. T. zusamment dem der verwandten neutestamentlichen zu ermitteln haben; vermuthlich läßt sich am Ende ein Schluß ziehen auch auf den äußern Hergang der Sache, die ein Taufen soll heißen können.

2. Eine Analogie der Taufe findet Petrus in der Vergung der Noachiden in die Arche, dergleichen Paulus in dem durch die Wolke gedeckten Durchgang der Israeliten durchs Rothe Meer; Taufen findet der Hebräerbrieff in Reinigungshandlungen des alten Bundes, eine Taufe vollzog Johannes zur Zubereitung auf das Messiasreich, ließ Jesus vollziehen durch seine Jünger an Solchen, die in seine Lehre traten, vollzog später seine Gemeinde, wenn Jemand in die Gemeinschaft der Jünger eintrat. Eine Taufe heißt endlich auch die Ausgießung des heiligen Geistes, welche die Jünger als geistlebendige Zeugen ihres Herrn darstellte, und diese wieder bringt Petrus Act. 2 in Verband mit Joel 3, 1 ff., mit welcher Stelle weiter in genetischem Zusammenhang steht, was die Propheten von lebendigmachender Reinigung durch Wasser und Geist geweissagt haben (Jes. 43, 19 ff.; 44, 3; Ezech. 36, 25 ff.; Zach. 13, 1; 14, 8), gleichwie der Herr im Gespräch mit Nicodemus bei dem Wort *ἀνωθεν γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* auch diese Stellen ins Auge faßt. Fragt man nun, was das gemeinsame Eigenthümliche aller dieser sonach als Taufen bezeichneten Vorgänge war, so ist nicht schwer zu erkennen,

woran die neutestamentlichen Schriftsteller bei dem Wort βαπτίζειν, βάπτισμα denken: bei der Taufe geschieht eine mit Loslösung aus den Umstrickungen der Welt des Verderbens Hand in Hand gehende Einführung in den Bereich der χάρις σωτήριος. Der noachitische Bund eröffnete sich mit Entweichung aus der dem Fluthgericht verfallenden Welt, um dem Schutz der von Gott dargebotenen Arche zuzufallen: διεσώθησαν δι' ὕδατος und βάπτισμα σώζει (1 Petr. 3, 20. 21). Der Bund mit Israel eröffnete sich mit der Scheidung von der dem Gericht anheimfallenden ägyptischen Weltmacht, um in Gottes rettende Hand zu fallen: über Israel leuchtete dieselbe Wolke, die den Aegyptern Finsterniß und Verwirrung bereitete; Israel fand seinen Weg durch dieselben Fluthen, die die Aegypter begruben, — διῆλθον διὰ τῆς θαλάσσης (1 Cor. 10, 1. 2, cf. Exod. 14, 20. 24 ff.). Der Israelit reinigte sich durch mancherlei Taufen, um loskommend von dem unreinen Wesen, das von Gott scheidet und verderbt, nahen zu dürfen zu dem in Stiftshütte und Tempel gegenwärtigen Gott (Exod. 29, 4 ff.; 30, 10 ff., cf. 19, 10; 1 Sam. 16, 5; 2 Chron. 29, 15). Mit den Taufen im Neuen Testament hat es ebendieselbe Bewandniß. Johannis Taufe will zubereiten auf das Himmelreich, damit man entrinne der μέλουσα ὀργή (Matth. 3, 7. 12), und die Taufe, welche die Jünger im Anfang der Prophetenthätigkeit des Herrn verrichten, führt ein in die Unterweisung und Leitung des Herrn als dessen, dem Johannes Zeugniß gegeben hat, wie er als Lamm Gottes die Weltsfünde werde auf sich nehmen und damit die Seinen aus Gericht und Zorn erretten (Joh. 3, 22 ff.; 4, 1 ff., coll. 1, 36 ff.; 3, 36). Ebenso bringt Petrus Act. 2 Taufe und Geistesausgießung in Verband mit dem Gericht über die Welt: dem wird Niemand entinnen, der nicht Gottes Namen hat anrufen lernen, indem er sich herzurufen läßt zu Christo, dem von Gott gesalbten König, und andererseits sich heraustrufen läßt aus der Welt, — σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης lautet B. 40 seine Aufforderung zur Taufe. Also um Rettung aus dem Gericht und Weihung für Gott handelt sich's bei der Taufe, und man sieht auf den ersten Blick, was hernach eingehender zu zeigen ist, wie überall die Taufe in das beabsichtigte Bundesverhältniß erst einführte (oder die einzelne Bundeshandlung des Priesters einleitete), nicht aber dasselbe als schon bestehendes bestätigte: nach der Fluth die Bundeschließung mit Noah, nach dem Durchgang durchs Meer die Gesetzgebung, nach der Reinigung Zutritt



ins Heiligthum, nach der Taufe Johannis, der Jünger, der Apostel Zugehörigkeit zur Jüngerschaft. Deshalb nannten wir sie eine Weihung (cf. Joh. 3, 25 *καταρτισμός*); wir können, Matth. 28, 19 zusammenhaltend mit Num. 6, 23 ff. 27, auch sagen Einsegnung, denn segnen ist nichts Anderes als „den Namen des Herrn auf die Gemeinde legen“. Auch die Geistestaufe, welche die Urgemeinde Act. 2 empfing, gab nicht die *κληρονομία* selbst, sondern ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας (Eph. 1, 14).

Die Taufe, die der Heiland selber im Jordan von Johannes empfing, war ebenfalls eine Weihung, um, als Lamm Gottes die Welt sünde auf sich nehmend, alle Gerechtigkeit zu erfüllen zur *σωτηρία*; darum in diesem Augenblick das Zeugniß, daß in ihm alle *εὐδοκία* Gottes sich zusammenfaßt und verwirklicht, und von dieser Taufe an der Beginn der helfenden Messiassthätigkeit in deutlicher Beziehung auf das Gericht: er heißt ἀμνὸς θεοῦ und sein nächster Weg geht dem Versucher entgegen in die Wüste, der gerichtet werden muß, damit der Welt geholfen werde wider seine Trug- und Mordgewalt. Nicht weniger ist die Leidenstaufe des Herrn (Matth. 20, 22 ff.; Marc. 10, 31 ff.; Luc. 12, 50) eine Weihung zum Thron der Herrlichkeit und Richterstuhl der Welt, mit welcher Hand in Hand ging die Durchführung des Gerichts zum Siege im Trinken seines Kelches.

Diese Einweihungen oder Einsegnungen zur Gemeinschaft der χάρις σωτήριος geschahen nun nicht durch bloßes Segnungswort, sondern waren verbunden mit einem sinnbildlichen Ritus oder sinnfälligen Zeichen oder geschahen ohne Cärimoniell. Die Einführung in die Arche und die Durchführung durchs Meer kann Taufe genannt werden nur im Hinblick auf den Sinn der Thatsache selbst, daß eine Rettung aus dem Fluthgericht geschah, nicht auf einen Initiationsritus, der sie vor Augen stellte; die Geistestaufe vollzog sich unter hörbarem Windesbrausen und Erscheinung von feurigen Zungen; Wassertaufen aber treten ein, wo es im Alten Testament sich handelt um Zutritt zum Heiligthum und im Neuen Testament um Eintritt in ein Jüngerverhältniß zu Johannes d. T. oder dem Herrn und dem Wort seiner Zeugen. Vorgeschieden ist für diese Wassertaufen wenigstens im Neuen Testament nirgends der Ritus, factisch ist er sich auch nicht überall gleich; zu den διαφόροις βαπτισμοῖς im Alten Testament gehörte nicht wesentlich eine völlige Versenkung ins Wasser, auch eine Waschung bloß der Hände constituirte einen βαπτισμός

(Erod. 30, 18 ff.; Marc. 7, 1 ff.; Luc. 11, 38, coll. Matth. 15, 2); daß Johannes bei Bethabara durch Untertauchung oder völlige Waschung des Körpers taufte, ist wahrscheinlich, mehr nicht, ob zu Aenon auch, ist zweifelhaft; daß die apostolische Zeit in der Regel durch völliges Waschen oder Untertauchen werde getauft haben, darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, da der Ausdruck *λοῦσαι*, *λουτρόν* so oft von der Taufe vorkommt, der eben im Unterschied von *ῥίπτειν* die Waschung als eine vollständige zu bezeichnen pflegt (cf. Joh. 13, 10 u. ö.); wie unwahrscheinlich aber in Fällen wie Act. 2, 41; 8, 36 ff.; 9, 18; 10, 48 die Untertauchung sei, ward vorhin bereits besprochen; vollends findet sich auch nicht die leiseste Spur, daß je ein Apostel dem äußern Ritus besonderes Gewicht beigelegt habe. Wie sollte doch auch bei Grundlegung des neuen, allem Säkungswesen unwiederbringlich über den Kopf gewachsenen Bundes angelegentlichst eine Säkung über die Form der Taufe aufgebracht worden sein! Und bei Erfüllung aller Wassertaufen am Pfingsttage wäre dann, wie um die Jünger zu verwirren, der Geist ergossen nicht in Gestalt eines Feuermeeres, welches sie begrub, sondern in Gestalt über sie ausgesprengter feuriger Flammen? Hatten denn nicht auch die Propheten, wo sie von der Erneuerung aus Wasser und Geist reden, ihre Weissagung angeknüpft an die Verheißung eines befruchtenden Regens (Joel 2, 23), an befruchtende Wasser, die die dürre Wüste zum Grünen bringen (Jes. 41, 3, vgl. auch Ezech. 36, 29 ff. mit 25)? Es springt in die Augen, daß es von Anfang an nirgends um das Wasser zu thun ist, wiefern es den Menschen bedeckt und wieder emportauchen läßt, sondern wiefern ihm eine reinigende und befruchtende Kraftwirkung zukommt. Daher denn auch die Ausdrücke, die beschreiben, in welcher Weise das Wasser zur Erde kommen werde, ganz sorglos gewechselt werden, bald heißt es ausgießen (*פָּשַׁן* und *פָּשַׁף*), bald aussprengen (*פָּרַף*). Die Weihung zur Gemeinschaft eines höhern, dem Verderben entnommenen Lebens ist bei dem Begriff „taufen“ so sehr das Wesentliche, daß dahinter alles Andere völlig zurücktritt, und es ist kaum möglich, einen biblischen Begriff geistloser zu veräußerlichen, als wenn man *βαπτίζειν* = „untertauchen“ setzt. Das haben auch die Lateiner wohl richtig gefühlt, wenn sie lieber die Ausdrücke *βαπτίζειν*, *βαπτισμός* einfach acclimatisirten, anstatt sich dafür ihres *mergere*, *morsio* zu bedienen.

Man hat noch gesagt: wenn die Taufe auch durch Besprengung administriert werden dürfte, warum denn nirgends *ῥαντίζειν*, welches

ja „sprengen“ bedeute, und ῥαντισμός = βαπτίζειν, βαπτισμός vor-  
komme (Ws. Kdd. 30)? Allein wie βαπτίζειν, βαπτισμός die Taufe  
nicht nach ihrer Außenseite beschreibt, sondern nach ihrer innern Wesen-  
heit kennzeichnet, so ist auch der Sinn von ῥαντίζειν<sup>1)</sup> gar nicht, den  
Act des Sprengens äußerlich auszusagen, sondern es kennzeichnet  
technisch den Act als Entsündigungsact, als äußerlich gesetzliche Ent-  
sündigung im Alten Testament, als wesentliche, vom ewigen Geist be-  
lebte im Neuen Testament. Daher נָחַץ = entsündigen, auch wo gar  
kein Besprengungszerimonieell stattfindet (z. B. Jes. 52, 15 u. z. d.  
St. Hävernici, bibl. Theol. des Alten Testaments, S. 236, Ausgabe von  
1848). Eine Vertauschung von ῥαντίζειν und βαπτίζειν war des-  
halb auch unmöglich, es sind ja ganz verschiedene Dinge damit ge-  
meint. Beim βαπτισμός handelt es sich um eine bloß auf dem all-  
gemeinen Gegensatz des kosmischen und sarkischen Lebens zu Gott  
ruhende Weihungshandlung, der ῥαντισμός dagegen setzt das  
Bundesverhältniß schon voraus als bestehend, aber gehemmt, ent-  
weder durch besondere Verunreinigungen, die die Ausübung der  
Bundesgemeinschaft überhaupt suspendiren (Ausatz, Verührung eines  
Toten), oder durch einen habituellen Mangel, der vom Genuß der  
höheren Lebensgaben des Hauses Gottes ausschließt (so Exod. 24  
und 29, cf. dazu Keil, biblische Archäol. I, 260 ff., 264); er ist  
also eine Entsündigungshandlung im Hinblick auf besondere Verun-  
reinigungen und Hemmungen innerhalb des Bundes und gewährt den  
Genuß der χάρις σωτήριος, nicht sofern sie den Menschen überhaupt  
erst in ihren Wirkungskreis aufnimmt, sondern in ihrer wiederher-  
stellenden und von den allgemeinen und niederen Bundessegnungen zu  
den höheren und besonderen emporbildenden Kraft. Zu geschweigen, daß  
der ῥαντισμός nicht mit bloßem Wasser wie der βαπτισμός geschieht,  
sondern mit Wasser, Blut und Asche. Die neutestamentliche Schrift  
ist da in ihrer Terminologie präciser als die Alexandriner; wir be-  
merkten vorhin, daß die Apokryphen des Alten Testamentes βαπτί-  
ζεσθαι auf Weihungs- und auf Entsündigungsreinigungen promiscue  
anwenden, das Neue Testament sagt von den letzteren ῥαντίζειν und

<sup>1)</sup> Steinmeyer, in epist. Petr. prioris prooem., Berol. 1854., p. 11 ff.,  
womit im Wesentlichen doch Steiger zu 1 Petr. 1, 3 und Menken zu Hebr.  
9, 13 (Schriften, Bremen 1858, 3) zusammentreffen dürften. Vgl. auch Beck,  
Fehrwissenschaft. (Stuttg. 1841), S. 622 ff.

braucht βαπτίζω nur für Weihungshandlungen <sup>1)</sup>. Was freilich das Wesen des βαπτισμός ausmacht, ist in die christliche Taufe, sofern sie Taufe in den Tod Christi ist, als einzelnes Moment mit aufgenommen, Hebr. 10, 22.

Die Untersuchung, ob, wie und in welchem Sinn im kirchlichen Alterthum die Untertauchung zu etwas Wesentlichem und Nothwendigem gestempelt worden, liegt ebenso wie die Beleuchtung des wunderlichen baptistischen Stammbaumes (Abn. 12 ff., Ws. Kdd. 61 ff.) jenseits der Grenzen unsrer Aufgabe; nur eine Bemerkung dürfen wir uns verstatten. Wenn nämlich angedeutet wird, die Besprengung dürfte eine auf papistischen Sauerteig zurückzuführende Verflümmung des Sacraments sein, so ist zu sagen, daß gerade umgekehrt der wahrscheinlich erste nachweisbare Fall, wo eine Taufe aus dem Grunde, weil sie nicht durch Untertauchung vollzogen worden, als nichtig angefochten wurde, in Rom bei dem Bischof Cornelius zu Hause gehört <sup>2)</sup> (er sagt von der Taufe Novatian's: ἐν τῇ κλήρῳ, ἣ ἔχειτο, περὶ χυρθεις ἔλαβεν εἶ γε χορὴ τὸν τοιοῦτον ἐλεγεῖναι, scil. τὸ βάπτισμα), während die romfreieste Kirche damaliger Zeit, die nordafrikanische, durch Cyprian sich anders aussprach.

## II. Das Wesen der Taufe.

Bei dem großen Gewicht, welches die baptistische Lehre auf das Aeußere der Taufe legt, ist nichts berechtigter als die Erwartung, sie werde noch weit mehr ihre Aufmerksamkeit richten auf das Wesen derselben. Niemand wird sich jedoch mehr getäuscht finden, als wer in dieser Erwartung die baptistische Lehre untersucht. In einem Büchlein, das sich „schriftmäßige Darstellung der Taufe“ nennt, ist die Frage nach dem Wesen der Taufe nicht einmal aufgeworfen und in

<sup>1)</sup> Marc. 7 haben wir βαπτίζω und ῥαντίζω neben einander, wenn B. 4 (cod. Sin.) ῥαντισμοί zu lesen ist; die Meinung ist: Händewaschen und βαπτισμοί des Tischgeräths sind bei den Juden üblich als Weihung vor dem feierlichen Tischgebet (wie auch im griechischen Alterthum bei Gebet und Libation, cf. Hermann a. a. O. S. 99 und Anm. 4, instructiv bes. Hom. Iliad. 16, 230 ff.), von dem Markt aber ist der Pharisäer nichts, was nicht vorher „gekoschert“ ist. Nur wäre dann ῥαντίζω in einem verallgemeinerten Sinn zu nehmen von Sachen, die bloß mit Wasser, nicht mit dem specifischen Sprengwasser gereinigt werden.

<sup>2)</sup> Müncher (v. Sönn), Dogmengesch. 3. Aufl. 1832, I, 464, theilt die betreffenden Aussprüche mit.



dem öfter angezogenen mit augenscheinlichem Fleiß zusammengetragenen Büchlein von Penailly wird auf die im Titel gestellte Frage: „Worin besteht die Taufe?“ bei Licht besehen kein weiterer Aufschluß ertheilt, als sie bestehe in einer von Christo sanctionirten Untertauchung. Man sollte denken, schon dogmatische Rücksichten hätten auf die gründlichste Durcharbeitung dieser Frage hingedrängt. Denn wer kann die Frage unterdrücken: soll nur der durch den heiligen Geist bereits Erneute der Taufe fähig sein, was soll dem die Taufe noch bringen? Aber die Frage wird einfach abgewiesen mit dem Hinweis auf Christum (Pg. 91), dem seine Taufe auch nichts habe geben können. Ebenso ließ sich erwarten, daß, wenn Johannes zwischen seiner und Christi Taufe so viel Unterschied macht, man die Nothwendigkeit werde erkannt haben, zwischen Taufe und Taufe zu unterscheiden; aber auch in dieser Richtung wird alles Fragen (Pg. 50) abgelehnt. Nicht einmal die Taufe Jesu im Jordan erhält eine eigenthümliche und ausgezeichnete Stellung, nur daß die Auctorität dieses Täuflings gebraucht wird (Pg. 14. 91), um dem Satz Nachdruck zu verleihen: „man muß sich taufen lassen“. Da werden wir uns denn minder wundern, zwischen Taufen der apostolischen Zeit keinen Unterschied gemacht und etwa Vorfälle wie die im Hause des Cornelius (Pg. 38 ff.) in die Reihe des für alle Fälle Maßgebenden gesetzt, hingegen Data wie Act. 8, 16 ff. mit Stillschweigen übergangen zu finden. Für eine eingehendere Prüfung der baptistischen Lehre vom Wesen der Taufe bleibt nichts übrig, als das im „Glaubensbekenntniß“ Art VIII Gesagte mit zerstreuten dahingehörigen Aeußerungen zu ergänzen. Wir werden nichts Wesentliches übergehen, wenn wir uns zunächst nach dem historischen Zusammenhang der apostolischen Taufe umsehen, um sodann in diesem Zusammenhang ihre charakteristische Eigenthümlichkeit zu ermitteln und, nachdem so ihre Stellung im Ganzen der Heilsgeschichte deutlich geworden, zuletzt zu fragen nach ihrer organischen Stellung in der Erziehung des Einzelnen zum ewigen Leben.

1. Erkennt die neutestamentliche Schrift Analogien der apostolischen Taufe bei Schließung des noachitischen Bundes und des Bundes mit Israel, bestanden *διὰ νόμου βαπτισμοί* im mosaischen Cultus, setzt ferner Johannes seine Taufe mit dem alten Bunde rückwärts und der *βαπτισμῶν τῶν ὀργάνων* vorwärts in Verbindung, hing endlich, wie schon oben bemerktlich wurde, die Verkündigung der Geistes- taufe durch zahlreiche Wurzelsfasern mit der Prophetie des alten Bundes zusammen, so springt in die Augen, daß ein genetisches Ver-

ständniß der apostolischen Taufe auf keinem Wege sicherer zu verfehlen ist, als wenn man erst mit Johannes dem Täufer von der Taufe zu reden beginnt, gleich als wäre dieselbe mit ihm als eine funkel-nagelneue Institution zuerst hervorgetreten. In der That ist vielmehr in Allem, was das Neue Testament aus vorchristlicher Zeit Taufe nennt, eine Anbahnung dessen zu erkennen, was hernach als apostolische Taufe aufgetreten ist.

Die „Taufe“ der Noachiden, ihre Rettung durch das Fluthgericht hindurch, bildet insofern den Ausgangspunkt aller nachfolgenden Taufen, als sie zwar nicht unsichtbare Gnadengaben des überweltlichen Lebens gewährte oder gelobte, aber doch mitten in der Welt der Mergnisse (Gen. 8, 21 ff.) dem creatürlichen Leben Bestand und Entwicklung unter göttlicher Geduld und Aufsicht gewährleistete. Sie führte ein in ein Bundesverhältniß, in welchem Gott die zeitliche Weltordnung (Gen. 8, 22) verbürgt als gerechte Weltordnung (9, 5 ff.), und dieser Verheißung geht zur Seite die Verpflichtung, nicht bloß die Frevel zu meiden, durch welche das Gericht der Fluth herbeigeführt war, sondern auch für die Wahrung der guten und gerechten Weltordnung einzutreten gegen alle Vergeßlichkeit derselben (9, 2—6). Die Taufe Israels im Durchgang durchs Meer geht darüber insofern hinaus, als sie Israel einführt in ein Bundesverhältniß nicht bloßer Weltordnung, sondern dies Volk weihet zu Gottes Eigenthumsvolk, in dessen Mitte der Herr wohnt als ewiger König (Exod. 15, 13 ff. 17), es zu erziehen zu einem Königreich von Priestern, zu einem heiligen Volk (Exod. 19, 1 ff.), wovon die Rehrseite ist, daß Israel sich in den Dienst Gottes zu stellen hat als sein königliches Priestervolk für alle Völker auf Erden. Zu dem in seiner Mitte wohnenden Gott soll nun Israel nahen in Stiftshütte und Tempel, sich reinigend durch *βαπτισμοὶ δαδαγοὶ* (Exod. 19, 10; 29, 1. 4 u. ö.), — äußeren Zutritt zu dem äußerlich nahbaren Herrn im Heiligthum gaben also diese Taufen unter Bedingung äußerer Reinheit für Priester und Volk. Es waren der Natur des alten Bundes gemäß *διζαυήματα σαγνός*, aber an sie schloß sich (cf. Jes. 1, 16 ff.; Jer. 4, 14 u. ö.) ganz von selber die Forderung, sich zu reinigen vom Bösen im Herzen, sofern eben das Herz durch der Menschen eigenes Thun verunreinigt wird (ähnlich saß ja schon den Heiden das bloße Naturgefühl *ἀγνός* *καὶ* *καθαγνός* — beides! — müsse den Göttern geopfert werden, Hes. opp. et d. 336), und die Verheißung, so wolle ihnen Gott helfen zu einer Reinigung, mit

welcher lebendigmachender Geist Hand in Hand gehe: Joel 3; Ezech. 36 u. f. w. Alles das faßt sich zusammen in der Predigt Johannis des Täuflers, „des Bahnbrechers im Alten für das Neue“<sup>1)</sup>.

Sie beruft zu einer Wasserreinigung unter Hinweisung auf ein *αἶμα* der Weltünde, mit welchem Geistesmittheilung zusammengehe, und unter der Forderung: *μετανοεῖτε*. Bei allen vorangehenden Tausen bildete der Ernst des Gerichts Gottes den mehr oder minder stark betonten Hintergrund, aus welchem die rettende Gnade Gottes einen Ausweg anwies; der Täufer hob dies in bisher ungekannter Schärfe hervor: Johannes predigt Buße, die sich nicht bloß auf persönliche Verschuldungen bezieht, sondern auf ein Verderben, welches den Bestand Israels als Gottesvolk in Frage stellt (Luc. 3, 8; Marc. 3, 9 ff.) und den kommenden Zorn herbeiführt. Andererseits weist er ein Entrinnen vor diesem Zorn an, welches nicht bloß dem Gericht entnimmt, sondern noch viel mehr positiv der Gnade der Sündenvergebung und des Geistesempfangs entgegenführt. So lehrt Johannes andeutungsweise Gericht und Gnade in ihrer in die Ewigkeit hineinreichenden und alles Fleisch umfassenden Größe ins Auge fassen, aber erst erwarten von dem, der nach ihm kommt und größer ist denn er, und seine Taufe bereitet mithin einen *λαὸς κατεσκευασμένον* (Luc. 1, 17) durch Forderung und Weckung von Sündenerkenntniß und Hinwendung zum Himmelreich in Rechtschaffenheit des Lebenswandels und Reinigung der gesamten Gesinnung, — andererseits aber durch Gewährung einer Rettung und Sündenvergebung im heiligen Geist als einer von Gott versiegelten Hoffnung.

Es ist eine auf den ersten Anblick durchaus nicht einleuchtende Sache, wenn, diese Taufe zu empfangen, der Bringer des Himmelreichs selbst zu Johannes an den Jordan kommt. Das fühlen auch die Baptisten; „der unbefleckte Sohn Gottes hatte keine Sünde abzuwaschen“, er hatte nicht erst von Johannes seine Berechtigung zum Himmelreich zu holen, sagen sie, er hatte „alle Gewalt im Himmel“ (Pß. 14. 91). Warum ließ er sich dann dennoch taufen? Sie geben uns darauf wesentlich keine andere Antwort, als die Taufe Jesu solle uns eben ein „Beispiel“ sein, wie man Gottes „Verordnungen“ solle in Ehren halten und wie das seinen Segen mit sich führe; Christi

<sup>1)</sup> Beck, Reden, IV, 338 ff., VI, 31. 44 ff.; ich habe hier wie unten ad 3 und III, 2 mehrfach auch nachgeschriebenen Vorlesungen desselben Schriftforschers über die Sacramentlehre manchen Aufschluß zu danken.

Taufe sei der thatsächliche Commentar zu dem (nicht ihm und Johannes allein, sondern) allem Volk des Herrn geltenden Wort: so ziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Pg. 1. c. Schr. Darst. S. 6). Also weiter nichts? Und für den Herrn selbst brachte seine Taufe nur den Gewinn einer „Beifallserklärung des Vaters und des Geistes“, da er die reichste Salbung des Geistes schon hatte (Pg. 14). Das Herniederfahren des Geistes in Gestalt der Taube (Luc. 3, 22) war also Schaugepränge? Oder wenn die Taufe mit seiner Selbstopferung zusammenhing (Pg. ib.), wie kann man dann so unbedenklich annehmen, was hier der Herr that, sei auf menschliches Nachthun angelegt und nicht vielmehr zu hoch für Menschenarme? Johannes der Täufer hat es offenbar (Joh. 1, 34 ff.) anders begriffen, da er seinen Täufling als das Lamm Gottes und den Bringer des heiligen Geistes pries, und hat seinen Jüngern nicht gesagt: „Geht hin und thut dergleichen“. Die Baptisten fühlen solchen Abstand nicht, sondern bauen auf diese Taufe des Herrn ihre ganze Tauflehre: aus Jesu Anbeten bei der Taufe deduciren sie, das Gebet sei die Seele der Gnadenmittel (Gl.=Bef. 16), auf ihre Täuflinge übertragen sie das Wort: ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ ἐδόξασα (ib. 23), und fordern die Taufe, weil Christus sie empfangen und deshalb mit um so größerem Recht uns befohlen habe:

Dem Jordan naht der Herr der Welt,  
Bezeichnet uns den Steg;  
Wer nun des Herrn Gebote hält,  
Betritt der Taufe Weg. — —

Laßt uns thun, was Er geboten,  
Weil wir, lebendig aus den Todten,  
Ihm leben, in Ihm selig sind!  
Er ist uns vorangegangen,  
Hat selbst die Taufe einst empfangen  
Und Ihm sind wir nun gleichgesinnt. — —

(Glaubensft. Nr. 509, 515.)

Meint man, einen richtigeren Weg einschlagen zu sehen, wenn es ein anderes Mal heißt (516):

O größter König, Gott, du bist  
Gesalbt von deinem Gott zum Christ,

so wird die Erwartung sofort getäuscht durch die folgenden Worte:

Es ist dir kein Genosse gleich,  
Kein Gotteskind gesalbt so reich,  
Und doch sind sie auch reich in dir;  
Der Reichen etliche sind hier,



Zu steigen in des Wassers Fluth,  
Weil du geworden bist ihr Gut,

wonach es gar scheint, als brächten diese reichen Täuflinge ihren Antheil an dem, was Christus erst durch die Taufe erlangte, schon zur Taufe mit. — Die Schrift macht es doch so unverhältnißmäßig schwer nicht, den Sinn dieser Taufe in ihrem Unterschied von und ihrem Zusammenhang mit allen anderen zu erkennen <sup>1)</sup>. Wäre die Taufe Johannis bloß eine feierliche Bußhandlung gewesen, so hätte des Menschen Sohn sie nicht für sich verlangen dürfen; aber weit wesentlicher sollte sie Vorbereitungstaufe sein auf das Himmelreich, und darauf hin hatte des Menschen Sohn nicht allein sie anzuerkennen, sondern auch sich selbst, als Haupt des λαὸς κατεσκευασμένου, aufzumachen dem Vater entgegen, vor Allem aber zu erwirken, daß er durch das lebendige Wort des Täufers bezeugt werde als der vorhandene Messias, wie die Schrift der alten Propheten ihn bezeugt hatte als den zukünftigen. Indem er aber, seine Unterschiedenheit von allem Volk festhaltend (Matth. 3, 14 ff.), sich einer Taufe unterzieht, die sich ausdrücklich als bahnbereitend für beides, Gericht und Heil Gottes, ankündigt, so enthält seine Taufe die Selbstdarbietung zu einer solchen Hingabe an das Reich Gottes, für welche Johannes den richtigen Ausdruck fand, als er ihn fortan nannte ἄνθρωπος Θεοῦ, und nichts als diese Selbstdarbietung, um durch Leiden die Herrlichkeit Gottes herbeizuführen, haben wir uns als den Inhalt der προσευχή Luc. 3, 14 zu denken. Mit dieser gegenseitigen Anerkennung und Bezeugung haben der letzte Zeuge des alten Bundes und der Bringer des neuen Bundes sich gegenseitig und den Wegen Gottes gegenüber „alle Gerechtigkeit erfüllt“ in einer Weise, wie nur ihnen in ihrem eigenthümlichen Beruf zustand; damit ist die Scheidelinie beider Testamente erreicht und sofort überschritten. Denn den, der der Taufe des Geringeren sich gebeugt hat, sich darbietend zum Knecht Gottes behufs Herbeiführung eines neuen Bundes, den nimmt Gott an, ihn berufend und rüstend durch seine Weihung mit heiligem Geist; nicht daß Christus vorher den Geist nicht gehabt, noch daß ihm eine bloße „Beifallserklärung“ wäre gegeben worden, sofern ihm schon „alle Gewalt im Himmel“ zustand, sondern, nachdem Christus von seinen menschlichen Anfängen her für seine Person den Geist gehabt, aus welchem er empfangen war, so erscheint er von nun ab mit dem Geist

<sup>1)</sup> Dörner, die Taufe Jesu, in Piper's Jahrbuch f. 1860; Beck, Lehrwiss. 482, und Wörner, das Verhältniß des Geistes zum Sohne Gottes, S. 44 ff.

gesalbt zu seinem Messiasberuf, um im Geist zu wirken, bis am Ende seines Laufs es ihm verliehen sein wird, den Geist zu geben. Unbestreitbar erscheint also in seiner Taufe der Herr als Mittler zwischen Gott und uns, mithin in der Eigenschaft, wonach wir, weit entfernt, ihn uns zum Vorbild nehmen zu können, vielmehr an ihm, dem Einzigen, der über Allen ist, unsere Zuflucht haben: sie ist seine Messiasweihe. Wer kann ohne Verblendung behaupten, er suche die Taufe (Msch. 4) in dem Verlangen, nach dem Vorbilde des Herrn „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“? Die Taufe des Herrn hängt mit der unsrigen vielmehr so zusammen, daß jene die Grundlage bildet für alle folgenden Taufen, die in ihrer Kraft bestehen, in Kraft dessen nämlich, daß er von seiner Taufe aus den Weg betreten hat, um als im Geist wirkender und sich opfernder Messias Recht und Macht zu erwerben, in seinem Namen predigen zu lassen Bekehrung und Vergebung der Sünden, ewigen Lebensgeist zu spenden denen, die an ihn glauben, wie andererseits den Richterstuhl einzunehmen, von welchem aus Spreu und Weizen von einander geschieden werden: seine Taufe weihet ihn zu dem Mann, von welchem eine neue Wassertaufe, die Geistes- und die Feuertaufe ausgehen sollen, denn Wort, Geist und Gericht sind in seine Hand gegeben.

Nach der Taufe des Herrn beginnt indeß weder sofort die Geistesausgießung noch die apostolische Taufe in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, sondern im Anschluß an Johannes eine Predigt der Buße und des Himmelreichs, verbunden mit einer Wassertaufe, die nicht der Herr selber verrichtete, — denn er sollte taufen nicht mit Wasser, sondern mit heiligem Geist, und dazu konnte es nicht kommen, ehe denn Christus verkört war (Joh. 7, 39; 16, 7 ff.), — sondern er ließ sie verrichten durch seine Jünger, Joh. 3, 22; 4, 1 ff. Aus der Verbindung von *μαρτυρᾶς ποιεῖν καὶ βαπτίζειν* wie aus dem Zusammenhang mit dem Zeugniß des Täufers von Christo, Joh. 1, 29 ff., 37 und 3, 27 ff., sehen wir, diese Taufe war eine Weihung zur Jüngerschaft des Herrn, welche in seine Lehre, d. h. in seine Unterweisung und Leitung, aufnahm und die Erlangung der Sündenvergebung und des heiligen Geistes gewährte als Hoffnung, während sie zugleich die selbstverständliche Verpflichtung auferlegte, von ihm zu lernen und ihm zu folgen. Dies war nun schon insofern eine christliche Taufe, als mit ihr unter den Jüngern eine Offenbarung des Namens des Vaters begann, durch welche es dahin kam, daß sie wahrhaftig erkannten,

ihr Meister sei von Gott ausgegangen, und er sie bewahren konnte im Namen des Vaters (Joh. 17, 6. 8. 12); aber ihre vollendete Einigung mit Gott durch Heiligung in der Wahrheit erforderte <sup>1)</sup> noch die Heiligung des Herrn für sie und sein Kommen zum Vater (V. 13 ff.). Mit der Vollendung des Herrn durch eine Opferung im ewigen Geist, aus welcher die Auferstehung von den Todten als unausbleibliche Frucht hervorging, ist nun aber ein ganz anderer Boden gewonnen für Christi Werk in der Welt und in den Seinen. Das Kreuz, das dem in die Hände der Menschen hingeebenen Messias zu Theil wurde, hat die Sünde in ein bisher nie gesehenes, die ganze Welt richtendes Licht gestellt (Joh. 3, 14; Luc. 9, 44 ff.; Gal. 6, 14), zugleich ist in dem Gekreuzigten selber eine Gnade über den Sündern geoffenbart, daß fortan eine Predigt der Buße und Vergebung, wie sie auf dem Boden des Gesetzes und der Propheten gar nicht möglich war, in seinem Namen wird geschehen müssen (Luc. 24, 46. 47), und in diesem seinem Sohn ist Gott den Menschen als Vater so nahe gekommen, daß nun der heilige Geist als Kraft aus der Höhe kann gegeben werden denen, die durch Christum zum Vater kommen. Geist und ewiges Wesen sind also nicht mehr als bloße Verheißung, vorübergehende Wirkung und gegebene Hoffnung in der Welt vorhanden, sondern gelangen zu bleibender Wirksamkeit und Einwohnung, und hinfort wird für alle Welt aus der Verkündigung Christi nichts erwachsen können als entweder ewiges Leben oder, wo man Allem gegenüber von Gott fern bleibt, die Verdammniß (Luc. 24, 46 ff.; Matth. 28, 18; Marc. 16, 16). Das ist der Boden, auf welchem sowohl die Einsetzung der apostolischen Taufe (Matth. 28) als auch die Ausgießung des heiligen Geistes über die Urgemeinde erwachsen ist und allein verstanden werden kann.

2. Indem wir uns anschicken, die Matth. 28, 18 ff. eingesetzte und von Act. 2, 37 ff. an in Uebung gekommene Taufe, wie andeutungsweise soeben allerdings schon geschehen, ihrem Wesen nach gegenüber der baptistischen Lehre eingehender zu charakterisiren, nehmen wir aus dem Bisherigen zunächst noch die Bemerkung mit, wie unhaltbar schon im Licht des historischen Zusammenhangs der Taufe es erscheint, wenn sie von den Baptisten dargestellt wird als etwas von Anbetung und Opfer gar nicht wesentlich Verschiedenes, als eine Leistung menschlicher Gottesfurcht, die eine göttliche Gabe in keiner andern

<sup>1)</sup> Wörner a. a. O. S. 67 ff.

Weise nach sich zöge, wie jedes Gebet und Opfer thut, — nämlich eine innerliche Bezeugung des göttlichen Wohlgefallens, durch welche im Menschen die freudige Zuversicht zu Gott gesteigert wird (Gl.-Bef. 22 ff.). Schon alle vorangehenden Taufen waren wesentlich mehr als bloße „Verordnungen“, satzungsmäßig auferlegte Dinge, es waren Einführungen oder Durchführungen eines bundesmäßigen Verhältnisses zu Gott, was offenbar nicht Sache menschlicher Leistung ist, sondern göttlicher Gabe; und nun soll gar die Weihung zum Neuen Testament, das den heillosen Bankerott aller menschlichen Leistungen und des Gesetzes zur Voraussetzung hat, mit dem Namen „Verordnung“ unter den Gesichtspunkt des Gesetzes gerückt werden! Und das thut die baptistische Lehre ganz consequent, wie in Ansehung des Ritus, so auch in der Darstellung des Wesens der Taufe; sie wird gefordert als eine „Unterwerfung“ unter den „erhabenen König, der allein Recht hat, seiner Kirche Gesetze zu geben“ (Pg. 24), und unfähig, anzugeben, was für Nothwendigkeit und Gewinn denn die Taufe habe, da man sie ja nur empfangen soll, nachdem man die Sache, um die sich's in ihr handelt, schon inne bekommen, verbietet man einfach alles Fragen mit einem „sein Befehl ist uns genug“ (Pg. 90 ff.). So soll also der neue Bund, der durch Erkenntniß der Wahrheit zur Freiheit führt, uns in Empfang nehmen mit einem unverständlichen Ritus, der uns im Widerspruch zum Wesen des Bundes selbst thatsächlich predigt: ihr seid Knechte, die nicht wissen, was ihr Meister thut? Petrus hat Act. 2, 38, cf. 14—36, anders geredet.

Es läßt sich nicht erwarten, daß eine unter so völlig verfehltem Gesichtspunkt aufgefaßte Sache richtig werde verstanden werden. Allerdings erzählt man ganz richtig (Pg. 22 ff.), daß die apostolische Taufe erst nach der Auferstehung des Herrn sei „förmlich eingesetzt“, statt aber zu fragen: warum? erwähnt man bloß, „wie feierlich und wichtig dieser Vorgang“ gewesen, sagt auch, der Herr habe seine Gewalt im Himmel und auf Erden dabei in den Vordergrund gestellt, habe darum zu predigen und zu taufen befohlen, und „das könne der Leser nicht aufmerksam genug erwägen“, anstatt aber das dann auch selbst zu thun, und von der entscheidenden exegetischen Thatsache Notiz zu nehmen, daß der Herr die Taufe als einen Ausfluß seines Herrenrechts über die ganze Menschheit will angesehen wissen, — statt alles dessen wird auf Marc. 16, 16 hinübergesprungen und behauptet, Marcus lege Matthäus dahin aus, daß der Herr befehle: „Wer da glaubet, den taufet“. Das ist so ziemlich Alles, was man



aus Matth. 28 gewinnt oder wenigstens näher ins Auge faßt, alles Andere wird nur obenhin berührt. Das aus dem Wort *μαθητεύειν* entnommene Argument gegen ihre Lehre wird abgewiesen mit der Behauptung, es sei gegen die Erfahrung, daß man durch die Taufe ein Jünger Jesu werde (Pg. 26), wie man an Simon Magus sehen könne; *μαθητής* müsse im Sinne von Joh. 8, 31 und Luc. 14, 27 genommen werden, als ob nicht aus der Geschichte der Apostel während ihrer Lehrzeit das *μαθητεύειν* = in die Lehre nehmen für's Himmelreich durch Unterricht und Erziehung, seinen geschichtlich concreten Sinn unzweideutig erhalte und Joh. 3, 33 und 4, 1 ff. nicht deutlich genug wäre, daß die in die Lehre Genommenen Jünger wurden, nicht weil sie schon Verstandniß und Gehorsam aufzuweisen hatten, sondern damit sie beides erlangten. Daß die Worte *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κτλ.* ihre reiche lehrhafte Bedeutung haben, wird den baptistischen Auslegern kaum von ferne fühlbar; als ob sich's von selbst so verstände, daß „im Namen“ dasselbe bedeute im biblischen Stil wie im Kanzleistil, umschreibt man es durch „im Auftrage“ und baut darauf je nach Gelegenheit einen Protest gegen unwiedergeborne Administratoren der Taufe (Ws. Kdd. 31 ff., 43 ff.) oder gegen die Kindertaufe (Nschb. 4) und denkt natürlich daran vollends nicht, ob nicht möglicherweise *εἰς τὸ ὄνομα* und *ἐν τῷ ὀνόματι* zweierlei sei. Auffallender als das ist (neben der Warnung vor Abthun und Hinzuthun zu dem, was geschrieben steht), daß die Worte *διδάσκειν αὐτοὺς τηρεῖν κτλ.* und die Zusage *καὶ ἰδοὺ, ἐγὼ κτλ.*, als thäten sie nichts zur Sache, mit Stillschweigen übergangen werden. Man sieht: der Taufbefehl des Herrn erfährt seitens der Baptisten so wenig eine sorgfältige Erwägung wie das vermeintliche Taufbeispiel des Herrn.

Und doch kann man nicht sagen, daß der Abschnitt Matth. 28, 18 ff. dem Verstandniß so viel Schwierigkeiten biete, wenn man nur hört, was die Worte selber sagen, statt vor Allem einzumengen, was die Menschen über sie sagen. Wir sahen schon: es hat seinen guten Grund, daß der Herr erst nach seiner Auferstehung diese Taufe einsetzt; erst nachdem in seiner Person Himmel und Erde dergestalt geeint, daß das Menschenwesen reif geworden zum Eingang in die Herrlichkeit der obern Welt, und andererseits Gott der Welt so nahe geworden, daß sein ewiger Lebensgeist nicht mehr bloß in vorübergehender Wirkung, sondern zu bleibender Einwohnung in der Welt eintreten kann, — da erst kann und soll es zu einer Taufe kommen,

die bei Moſes Zubereitung zur *βαπτισμα τῷ ὁρίων* nicht ſtehen bleibt, ſondern in dieſelbe einzufführen Macht hat; darum ſteht auf dem Vordergrunde das *ἡμεῖς ἰδοὺ, ἀνατρεψόμεθα* zik., als Fundament des Taufbefehls, das Herrenrecht des geſtorbenen und auferſtandenen Mittlers. Es zu handhaben in der Welt, iſt der Beruf ſeiner Zeugen, und ſie ſollen es handhaben, nicht wartend, bis die Welt von ſelber zu ihrem rechten Herrn umkehre, ſondern hingehen ſollen ſie als Diener der zuvorkommenden Erbar- mung Gottes über eine Welt, die in ihrem Todesſchlaf nicht weiß, wo es ihr fehlt und wo Hülfe zu finden iſt, hingehen nicht zu Iſrael allein, ſondern zu allen Völkern, denn die ganze Menſchheit iſt des Menſchenſohnes Eigenthum geworden, der Welt das Leben zu verkündigen, ehe das Gericht über ſie kommen kann, und die Schranken, an die Johannes der Täufer und des Menſchen Sohn in den Tagen ſeines Fleiſches noch gewieſen waren (Marc. 1, 8; Matth. 10, 5), ſind nun durchbrochen. Aber dieſer Machthaber iſt der König der Wahrheit, nicht des Schwerts, darum *μαθητεύει* die einzige Waſſe ſeiner Zeugen; was der Herr in Iſrael that, — die da willig waren, ſich zum Himmelveſch führen zu laſſen, die nahm er in Unterricht und Leitung — das ſollen ſie nicht allein in Iſrael, ſondern unter allen Völkern fortſegen, indem ſie dieſelben in die Lehre nehmen. Wenn nun in participiärem Ausdrud fortgefahren wird *βαπτίζοντες . . . . καὶ διδάσκοντες*, ſo läßt ſich das ungezwungen nicht anders auffaſſen, als daß damit explicirt werde, wie der Lehrerberuf der Apoſtel unter den Völkern ſoll vollzogen werden, und es ſpringt in die Augen, daß die Reihenfolge der Abſchnitte B. 19<sup>b</sup> und 20 dem geſchichtlichen Verlauf der Schule ſich genau anpaßt, in welcher der Meiſter ſelber ſich Zünger gebildet hat: durch eine Waſſertaufe waren ſie dem Herrn zu ſeinen Lehrlingen geweiht, ſo ſollen auch ſie thun; im Züngerſtand hatte es dann gegolten, an ſeiner Rede zu bleiben mit lernbegierigem und gehorſamen Sinn, ſo daß das erlernte Wiſſen zu einem *τιπὲρ τὰς ἐνοχίας* wurde, — ſie ſollen alſo Andere denſelben Weg führen, welchen ſie ſelber gekommen ſind und ihren Meiſter Andere haben führen ſehen. Und das ſollen ſie thun nicht eine Zeit lang, ſondern einen verſchiedene, auch vielleicht qualitativ unterſchiedene Abſchnitte (*ἑμέρας*) umfaſſenden Zeitlauf hindurch, doch nicht in infinitum, ſondern die Zahl der Tage wird voll werden (*ἡμέρας*) und die alle Zeitläufe durchwaltende, mit ſeinen Zeugen Hand in Hand gehende Gegenwart des Herrn wird

mit der Erde auch die Erdenzeit hinausführen zum Ziel der Vollendung. Die Taufe ist sonach die grundlegende Weihung zu einem Jüngerlauf, in welchem die rechte Erkenntniß Gottes, im Glauben erfaßt, sich soll bewähren lernen in der Liebe, die des Herrn Gebote bewahrt (Joh. 14, 15), um so entgegengetragen zu werden dem Ziel der Hoffnung, der Vollendung der Weltzeit, und die Bedeutung der Taufe als Einführung in die Lehrschule des Herrn ist um so unzweifelhafter, da sowohl die Bewährung des Jüngerstandes im Bewahren der Gebote als auch die Krone desselben, das Hingelangen zur *συντελευτα τοῦ αἰῶνος*, von ihr deutlich unterschieden werden: gehört sie nicht der Stufe der fortschreitenden Entwicklung, nicht der Stufe der Vollendung an, so bleibt ihr nur ihr Platz am Eingange des Weges. Näheren Aufschluß über das Wesen der Taufe haben wir zu suchen bei den Worten: *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. So viel ist aus ihnen ohne weiteres ersichtlich: der Täufling soll es mit Gott zu thun bekommen, nicht allein wie er im Alten Testament offenbar und wirksam war, sondern wie er in einem neuen Bunde mit neuen Kräften der Welt innerwirkend geworden ist; die Taufe hat es abgesehen auf ein Verhältniß zu der versorgenden Vaterliebe des Schöpfers, wie sie als seligmachende Liebe sich des Verlorenen annimmt im Sohn und in das Ebenbild des Sohnes verklärt durch den heiligen Geist; mithin ist aller Segen Gottes, nicht bloß der Segen mit der vollkommenen Gabe im Sohn und heiligen Geist, sondern auch der Segen mit den (vorbereitenden) guten Gaben des himmlischen Vaters, für Leib und Seele, Zeit und Ewigkeit, für den Täufling ins Auge gefaßt. In welcher Weise denn? Dies wird uns damit bedeutet, daß es nicht heißt *βαπτίζειν εἰς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα*, sondern vielmehr *εἰς τὸ ὄνομα* u. s. w.; — was ist Name Gottes? Umschreibt man die Taufe in den Namen Gottes durch „im Auftrag“, „nach dem Sinn und Willen Gottes“, „zum Bekenntniß der Unterwerfung unter die gesetzmäßige (!) Macht des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes“, als ob eine Art von Auctoritätstitel oder deß etwas damit ausgedrückt werden wollte, so mag das dem Kanzleistil gemäß sein, ist aber weit entfernt von schriftgemäß; — oder wie sagt denn die Schrift, der Name Gottes sei ein starker Thurm, in welchem der Gerechte geschirmt werde (Prov. 18, 10), und durch den Namen Jesu geschehen Zeichen und Wunder (Act. 4, 30), und der Name Jesu habe den Vahnen gesund gemacht (Act. 3, 16)? Vielmehr in der Nennung

seines Namens giebt sich Gott zu erkennen als das, was er für den Menschen ist, was er mit ihm und von ihm will — Elohim: der zu Fürchtende; Jehovah: der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, welcher seinen Bund aufrecht erhält von Geschlecht zu Geschlecht; Vater: der Schöpfer und Versorger; Vater unseres Herrn Jesu Christi: der in Christo uns beruft zu Genossen seiner Natur und Erben seines Reichs u. s. w. — und eine Taufe in den Namen Gottes ist nichts Anderes als eine Weihung, Einführung in den Bereich der Bezeugung und Erkenntniß Gottes, um als ein Jünger Jesu Christi inne zu werden, was man an Gott als Vater, Sohn und heiligem Geist habe und von seinetwegen solle. Der Name Gottes ist die Leuchte des Lebens in und über seiner Schöpfung, sein Zeugniß und seine Erkenntniß (Joh. 17, 3, coll. 6). Und die Entfaltung dieses Lichtes hat ihre Stufen und Ordnungen: es giebt eine Kunde des Namens Gottes, in welcher man zu einem *ἀληθῶς γινώσκειν* und *πιστεύειν* gebracht wird (Joh. 17, 6 ff.); es giebt eine Kraft des Namens Gottes, in welcher auf Grund des Glaubens die Hand Gottes sich nach Einem ausstreckt, um in ihm die göttliche Lebensmacht zu offenbaren, die alles Unheil überwindet (Act. 4, 30, bes. 3, 16: *ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος... ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα*, und 10, 43); es giebt eine Herrlichkeit des Namens Gottes, wie sie in der Vollendung als ewige Krone auf den Stirnen der Verkärten ruhen wird (Apoc. 22, 4); es giebt endlich eine Majestät des Namens Gottes, die dem Messias eigen ist, welcher in der Majestät des Namens Gottes seines Hirtenamts wartet (Mich. 5, 3). Wir haben Matth. 28 der Natur der Sache nach zu denken an eine Einführung in die Erkenntniß des Namens Gottes, auf deren Grundlage seiner Zeit die überirdische Lebenskraft des Namens Gottes in dem Getauften an den Tag kommen soll. Dahin weist uns auch die Apostelgeschichte, welche in Thatfachen die Worte der Einsegnungsgeschichte der Taufe commentirt. Denn von den Ersten, welche die apostolische Taufe empfangen, den 3000 in Jerusalem, Act. 2, lesen wir nicht, sie seien mit derselben sofort des heiligen Geistes voll gewesen, aber sie wurden hinzugethan zu der Gemeinde und in derselben hielten sie sich und wurden gehalten als Lehrlinge der Apostel, ganz wie diese in den Tagen des Wartens dem Geistesempfang entgegensehend (vgl. Act. 2, 41 ff. mit 1, 14 und 2, 1), dieser aber — analog dem Entwicklungsang der Zwölfe — tritt erst ein, als sie unter einbrechender Trübsal gelernt haben, festzuhalten und gegenüber dem Drohen der Welt in getroster



Beugung unter Gott sich zu ergeben in den Leidensweg (Act. 4, 31, cf. 24 ff.). Ebenso auch in Samaria<sup>1)</sup> führt die Taufe zunächst nur zur Gemeinschaft am Wort (Act. 8, 14), und erst auf die ohne Zweifel (vgl. Act. 19, 6, coll. 4) mit weiterer Unterweisung Hand in Hand gehende Fürbitte und Handauslegung kommt auch über sie der heilige Geist (B. 15 ff.). Die apostolische Taufe fällt sonach mit der Geistesausgießung nicht zusammen, sondern ist eine Wassertaufe, welche zur Geistestaufe erst eine Vorstufe bildet, insofern sie einführt in die Gemeinschaft am Geisteswort und an der Geisteswerkstatt, der Gemeinde; ist damit ein Wirken des Geistes an seinem Pflegling unzweifelhaft gegeben, so ist gleichwohl nach der andern Seite hin zu sagen, daß dies Wirken nicht mit dem Größten anhebt, mit der Versiegelung der Kindchaft, sondern mit dem wirklich Ersten, der Bezeugung der Wahrheit durch das Wort der Wahrheit. Eben als Weihung zur Gemeinschaft am Wort und der Gemeinde ist die Taufe auch da noch am Platz, wo außerordentlicherweise der Empfang des heiligen Geistes der Wassertaufe voranging, wie bei Cornelius, Act. 10, 44 (und bei Paulus, Act. 9, 17?). Es hängt hiermit auch zusammen der von der Schrift sorgfältiger als von ihren Auslegern beachtete Unterschied von βαπτίζω εἰς τὸ ὄνομα, ἐπὶ τῷ ὄνόματι, ἐν τῷ ὄνόματι: ἐπὶ τῷ ὄνόματι, gestützt darauf, daß Christus in der Welt geoffenbart ist und wird, finden überhaupt Predigt und Taufe statt (Luc. 24, 47; Act. 2, 38); εἰς τὸ ὄνομα kennzeichnet die Taufe als einen Act, der in die Gemeinschaft am Wort und Gemeinshaushalt erst einführt; wo aber ein von der Erkenntniß und Gemeinschaft Jesu Christi durchdrungener Cornelius die Taufe empfängt, da heißt es ἐν τῷ ὄνόματι, wie auch die Wundergaben und das vollendete Gebet ἐν τῷ ὄνόματι Χριστοῦ geschehen (Act. 3, 6 u. ö.; Joh. 14, 13 ff.; 16, 23 ff.)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Als hätte Lucas geflüffentlich der Deutung vorbeugen wollen, nach welcher die Taufe der Samariter durch Philippus eine unvollständige, erst durch Dazwischentunft der Apostel und Ausgießung des heiligen Geistes ergänzte gewesen wäre, wählt er statt des gewöhnlicheren Ausdrucks βαπτισμένοι ἦσαν den selteneren βαπτισμένοι ἐπηχοῦσιν = sie waren im Stande des Getauften. cf. Tittmann, Synon. N. Ti, p. 193; Winer, Gramm. 328.

<sup>2)</sup> Wo dagegen der Name Christi falsch gebraucht wird, steht nicht ἐν, sondern der dat. instrum. τῷ ᾧ ὄνόματι, Matth. 7, 22, cf. auch Act. 19, 13; Luc. 9, 49 ἐπὶ, bei Marc. 9, 38 wird das unpräcise ἐν im folgenden Verse vielleicht absichtlich in ἐπὶ berichtigt.

Es erübrigt noch ein Wort über das Verhältniß von Marc. 16, 15 ff. zu Matth. 28, 16 ff. Greifbar iſt, daß nicht daſteht: „Wer da glaubet, der ſoll getauft werden“, ſondern es lautet: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird ſelig werden“; vom Verhältniß der Taufe zum Seligwerden alſo handelt ſich's, und nicht ſo ergänzt Marcus den Matthäus, daß er die Requiſite zur Taufe hervorhebt, ſondern ſo, daß er auf die ethiſche Bedingung hinweiſt, welche das Vermittelungsglied ausmacht zwiſchen der Taufe und ihrem Ziel: auf das gläubige Kommen durch Chriſtum zum Vater, und auf das Einſchlagen des ordnungsmäßigen Weges zum Ziel durch Gemeinſchaft am Wort, in die man ja eben durch die Taufe eintritt. Auch hebt Marcus die Tragweite des Evangeliums noch umfaſſender als Matthäus hervor: nicht allein die Seligkeit, ſondern auch das Gericht hängt ab vom Evangelium, nach Verwerfung deſſelben kann nichts übrig bleiben als die Verdammniß, und nicht bloß die Menſchenwelt geht das Evangelium an, ſondern den ganzen κόσμος und die geſamte κτίσις; die im Zuſammenhang damit genannten σμύνα Β. 17 ff. ſind das Frühlingswehen der Welterneuerung, die mit der συντελευτῇ τοῦ αἰῶνος eintreten wird. Die baptiſtiſche Exegeſe hält ſich auch an dieſer Stelle oberflächlich an den Klang der Worte, ſtatt an ihren Sinn, und heftet ſie nach Maßgabe vorgefaßter Meinungen äußerlich mit den Worten bei Matthäus zuſammen, was immer der gerade Weg iſt, das Schriftwort zu entſeelen und, während man mit den Worten klingelt, von der Sache abzukommen.

3. Wenn die Taufe eine Einweihung oder, nach Num. 6, 23 ff. 27 ausgedrückt, Einſegnung iſt zu einer von ihr ausgehenden Jüngerlaufbahn, ſo iſt klar, daß man die Taufe ſo arg wie nur möglich verkümmert, wenn man mit den Baptiſten ihre Wirkung auf mehr oder minder momentane Einwirkungen auf das Gemüth reducirt, z. B. auf ein Innewerden des göttlichen Wohlgefallens oder eine gehobene Zuverſicht zu Gott, wie ſie ja mit jedem Nahen zu Gott im Gebet u. ſ. w. verbunden iſt. Die Taufe begründet vielmehr ein Lebensverhältniß, welches durch einen ganzen Lebenslauf hindurch ſich geltend zu machen und ſeine Früchte zu tragen hat, nicht allein in Anſehung des Gemüthslebens, ſondern in Anſehung aller Dinge, in welchen wir von Gott als Vater, Sohn und heiligem Geiſt abhängig ſind. Das ganze unter Vorausſetzung der Taufe ſich entwickelnde Leben iſt eine Durchführung der Taufe, näher: des in ihr geſetzten Verhältniſſes, wo nicht durch Glauben zur Seligkeit,

dann durch Unglauben zum Gericht. So versteht man, wie der Herr von der Taufe im Jordan, die seinen Leidensweg initiirte, als von einer fortwirkenden noch in viel späterer Zeit im Präsens reden kann: βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, nicht ἐβαπτίσθην, Marc. 10, 32; Luc. 12, 50 heißt es deutlich, daß dieses βάπτισμα τελεῖται. Versuchen wir, uns dieses Verhältniß und seine Durchführung in den Grundzügen deutlich zu machen.

Σὺζε βάπτισμα, sahen wir schon oben mehrmals (1 Petr. 3, 20. 21; 1 Cor. 10, 1. 2; Marc. 16, 16; Act. 2, 40; Tit. 3, 5), und es ist ohne Weiteres deutlich, daß die in der apostolischen Taufe sich manifestirende χάρις σωτήριος ihre παιδεία (Tit. 2, 11 ff.) zusammenfaßt in das ὄνομα des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, welches sie segnend dem Täufling kundthut. Was bringt ihm das Verhältniß, in welches er damit eintritt? Wenn der Messias in der Majestät des Namens Gottes hintritt als ein Hirte (Mich. 5, 3), wenn er die Lehrlinge, denen er den Namen seines Vaters kundthut, seine Heerde nennt oder seine Pflanzen, die da Frucht tragen sollen unter Gottes reinigendem Aufsehen (Joh. 15 u. ö.), wenn im ausgesprochenen Hinblick auf die Taufe Paulus seine Leser als aufgeimpfte Psprofsreiser darstellt (Röm. 6, 5, coll. 11, 16) und die Gemeinde überhaupt als eine Pflanzung, der durch menschliches Pflanzen und Begießen Gott seine gedeihengebende Gnade zuwendet (1 Cor. 3, 6 ff., coll. 1, 11—16): so werden wir damit angewiesen, den Täufling anzusehen als einen Pflégling Gottes, der zwar noch nichts ist, sondern Alles erst werden soll, aber auch auf den rechten Weg zu diesem Ziel gestellt ist. Denn er ist dem Gott zur Pflege anvertraut, der nicht mehr bloß mit Gesetz und Verheißungen, sondern mit in der Welt in Wirksamkeit getretenen Kräften ewigen Geistes auf Grund der geschehenen Versöhnung sich aufgemacht hat, das Verlorne wiederzubringen, so daß es nicht bei logisch-moralischer Verbindung mit Gott und vorübergehenden Gemüthsindrücken von Gott zu bleiben hat, sondern die Gemeinschaft seines Lebens und seiner Natur zur That werden kann. Und wir werden auch nicht in Zweifel darüber gelassen, durch welche Kräfte und in welcher Ordnung es diesem Ziel entgegengehen soll. Als Taufe in den Namen Gottes führt die Taufe ein in die Gemeinschaft am Wort, in die Gemeinde, deren Glieder συνηγμένοι εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ sind (Matth. 18, 20), um als ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα αὐτοῦ das Gericht über die gegenwärtige Welt zu überdauern (Act. 2, 21; 9, 14; 22, 16 u. ö.). So

lesen wir von den Getauften Act. 2, 41 ff und so heist es *εἰς τὸ ὄνομα ἐβαπτίσθημεν* 1 Cor. 12, 13, desgleichen Gal. 3, 28, coll. 26; Eph. 4, 4. 5 <sup>1)</sup>.

Schon dies, daß der Name des Herrn das einigende Band und die tragende Kraft der gesammten Jüngerschaft ist, beweist, daß auch ohne den entferntesten Schein magischer Bewältigung die Taufe ihre Frucht entfaltet, Hand in Hand mit dem die Wahrheit offenbarenden Wort abseiten Gottes und dem aus dem Wort sich nährenden Glauben abseiten des Menschen. Es trat ja auch schon bei allen vorbildlichen und vorbereitenden Taufen klar genug ans Licht, daß sie in ein ethisches Verhältniß einführten, wo den Verheißungen Verpflichtungen zur Seite gingen, die sich zusammenfaßten in der Verpflichtung, aufs Wort zu merken, das da bezeugt und befohlen wurde. Dasselbe trat bei Einsetzung der apostolischen Taufe, wie wir sahen, hervor, Matth. 28, 20, und sie wurde nie ertheilt ohne Verband mit der Predigt des Evangeliums, in dessen Gemeinschaft sie aufnimmt. Auf das Wort als Wahrheitswort wird alle geistige Reinigung und Neubelebung zurückgeführt Jac. 1, 18, 1 Petr. 1, 23. 25, und Eph. 5, 26 <sup>2)</sup>, wo schwerlich eine Beziehung auf die Taufe zu be-

<sup>1)</sup> Hierhin haben wir auch 1 Cor. 15, 29 zu ziehen *βαπτίζονται ἕνεκ τῶν νεκρῶν*; das will sagen: man wird getauft, um ein Angehöriger der dem Schauplatz der sichtbaren Welt bereits entrückten Gemeinde Gottes zu werden, Christi und der entschlafenen Heiligen, in Nachfolge ihres Weges durch Leiden zur Herrlichkeit; vgl. z. B. St. besonders Diestelmann, Jahrb. f. D. Theol. 1861, 522 ff.

<sup>2)</sup> Ob Hebr. 10, 22, Tit. 3, 5, Eph. 5, 26, Joh. 3, 3. 5 von der Taufe die Rede sei, wird bezweifelt. Hebr. 10, 22 ff. werden wir an die Taufe zu denken haben nicht bloß wegen des *λελουμένοι* mit dem Zusatz *τὸ ὄνομα*, sondern auch wegen der damit zusammenhängenden *ὁμολογία* und *ἐπαγγελία*, wie der Ermahnung zum Treuehalten gegen die Gemeinde. Tit. 3, 5 entscheidet für die Beziehung auf die Taufe der Ausdruck *λουτρῶν* und das mit ihm verbundene *σῶζειν*, die beide fast technisch von der Taufe gebraucht werden (s. ob.); auch 2, 14 dürfte das *καθαίσις* ebenfalls die Taufe mit im Auge haben: ebenso ist bei Eph. 5, 26 wegen *λουτρῶ ἱδατος* und der Gedankenverwandtschaft mit Hebr. 10 und Tit. 3 die Beziehung auf die Taufe die nächstliegende. Anders steht es mit Joh. 3, 3. 5. Hier soll mit dem *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* laut B. 10 etwas gesagt sein, was Nicodemus bei einigem Aufmerken als Meister in Israel, also aus dem Alten Testament, hätte wissen können und sollen (Gzech. 36, 25 ff.; Jes. 44, 2 ff.; 66, 9; vgl. auch Beck, Reden, V, 114 ff.); es ist das ganze Werk des Messias unter Zurückbeziehung auf Joh. 1, 19 ff. gemeint, an die Matth. 28 gestiftete Taufe aber nicht einmal ausdrücklich, geschweige denn vorzugsweise mit gedacht.



streiten ist, wird mit dem *ἐν ὕδατι* das Mittelglied angegeben zwischen dem Wasserbad und seiner durch Reinigung heiligenden Kraft. Das Wort aber entfaltet seine ihm als Leuchte der ewigen Wahrheit innewohnende überirdische Lebenskraft nur da, wo man als rechter Jünger das Wort ebenso aufnimmt und bewahrt wie ein rechter Ackergrund den ihm anvertrauten Samen — und das ist eben des Glaubens Art. Wo in den apostolischen Briefen von der Kraft und Frucht der Taufe gehandelt wird, wie Röm. 6, Col. 2, 1 Petr. 3, sind diese Stücke vorausgesetzt und in die Rechnung aufgenommen, nicht stillschweigend, sondern ausdrücklich; die *πλοῖς* wird Gal. 3, 26 und Col. 2, 12 ausdrücklich genannt, als durch deren Vermittelung das in der Taufe gesetzte Verhältniß bewahrt und verwerthet wird; 1 Petr. 3, 21, coll. 16, wird in gleichem Zusammenhang die Bewahrung und Bewährung der *σωτηρίας ἁγιάς* hervorgehoben, und Röm. 6, 1 ff., daß man sich keine Selbsttäuschungen darüber mache, sondern wohl verstehe und mit der That gebührend in Rechnung bringe, in welches Verhältniß man zu Christo durch die Taufe getreten sei (*ἠγροῦντε* B. 2, *γινώσκοντες* B. 6, *λογίζεσθε* B. 11 ff.). Es ist in diesen Stellen nicht gesagt, was die Taufe wirkt im Moment ihres Empfangs, sondern was sie wirkt im weiteren Verlauf der Lebensentwicklung, wo sich der Täufling seiner Sache rechtchaffen annimmt, und nichts ist irreführender, als wenn man sie auf jeden heutzutage Getauften promiscue anwendet, um ihm gleichen Gewinn aus seiner Taufe beizumessen, ohne daß man die ethischen Zwischenglieder gebührend zur Geltung bringt.

Von dieser richtigen Stellung zum Wort der Wahrheit im Glauben nicht abgesehen, sondern dieselbe ausdrücklich mitgerechnet, ist dann die Taufe nicht mehr bloß eine Taufe *εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* in dem Sinn, daß die Kunde dieses Namens dem Getauften Evangelium ist, wie Act. 8, 16, ohne zur Geistesbegabung zu führen, sondern die Kraft dieses Evangeliums wird in ihm lebendig, es kommt zu einem *ἐνδύσασθαι Χριστόν*, welches kein *περιβάλλεσθαι* ist, sondern ein Lebensverband wie zwischen Haupt und Gliedern, Gal. 3, 27. Näher setzt so die Taufe zunächst in Beziehung zu dem, wodurch Christus eben Christus, unser Führer zu Gott, ist: zu seinem Tod und seiner Auferstehung, Röm. 6, 3 ff., dergestalt, daß man zur Ebenbildlichkeit Christi in beiden Beziehungen mit ihm verknüpft und in den Genuß des Gewinns eingesetzt wird, der von Christi Tod und Auferstehung der Menschheit zufließt. Ein *ὁμολογῆμα* seines Todes und seiner Auferstehung

tritt ein, nicht Tod und Auferstehung selbst, sofern ja Christus dem Leibe nach starb, begraben ward und auferstand, wir aber bei Leibes Leben in seine Leidensgesinnung eingehen (Gal. 6, 14) und sein Kreuz tragend innerwerden, was es ist um die *κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ* und um die *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*, Phil. 3, 10, ohne daß wir schon leiblich sterben und auferstehen, — aber lange nicht in der platten Geistlosigkeit will der Ausdruck aufgefaßt werden, daß die Taufe den Täufling „darstelle, als ob“ er gestorben und auferstanden wäre, wie wenn es sich anstatt um Realitäten um an die Wand gemalte Schattenbilder handelte. Noch weniger darf man eintragen: „wie die Ehe zwischen Mann und Weib längst geschlossen (?) sein kann, ehe sie öffentlich bestätigt wird, und die Getrauten doch ihre Ehe rechnen nicht von dem Augenblick an, da sie sich Eines dem Andern gegeben (?) haben, sondern vom Augenblick der öffentlichen Bestätigung an — eine Praxis, die übrigens mit Art. 13, Abs. 2 des baptistischen Glaubensbekenntnisses mühsam in Einklang zu bringen wäre! —, so spreche auch der Apostel an unserer Stelle von der Ehe zwischen Christo und den Gläubigen, als ob sie in der Taufe erst begonnen hätte, Gal. 3, 26. 27“ (Ws. Kdl., S. 86 ff.). Vielmehr, wo das Wort des Geistes im Glauben lebendig ist, in denen kommt auch sein Sterben und seine Auferstehung zu Kraft und Leben, so daß nun auch die Taufe zu dem führt, was Frucht dieses Sterbens und dieser Auferstehung ist: Sündenvergebung und Begabung mit heiligem Geist, Act. 2, 38; 22, 16, was im Menschen sich offenbart, als Entfernung der *συνείδησις πονηρά* oder Besitz der *συνείδησις ἀγαθή*. Unaufgehalten durch den Bann der Sünde, sowohl der von Natur in ihm wohnenden (*λελουμένοι*) als der von ihm begangenen (*ῥεραντισμένοι*), hat der Gläubige Zutritt zum himmlischen Heiligthum, Hebr. 10, 22 ff. (Hofmann, Schriftbew. II, 2, 181; Kiehm, Lehrbegriff des Hebräerbr. 24 ff., vgl. im Uebrigen Delisch zu dieser Stelle), um, gestützt auf den durch Leiden zur Herrlichkeit Erhöhten und ins Weltregiment Miteingetretenen, einzukommen um die Lebenskräfte der obern Welt, durch die er zu überwinden vermag, 1 Petr. 3, 21 (*ἐπερωτῶν* nicht jedes beliebige Anfragen, sondern das an maßgebender Stelle und mit Anwartschaft auf Gehör verlautbarte). Indem so der Glaube die Kräfte einer höhern Welt an sich zieht, vermag sich von der Taufe aus das Leben so zu gestalten, daß die *σήμερις Χριστῷ* den *παλαιὸς ἄνθρωπος*, d. h. das, was sie *γύσει*, abgesehen von der *χάρις*, sind, nicht bloß unseidlich finden oder in

der Rechnung ignoriren, sondern mit Erfolg bekämpfen, dergestalt, daß das Dasein des alten Menschen wie ein vermirrtes (*συνεσταυρώθη*) behandelt und wie ein dem Grabe übergebener Leib dem Zerfall entgegengeführt wird (*συνετάφημεν, ἀπέδυσις*), Col. 2, 11; Röm. 6, 4 ff. Und auch die Welt der Vergernisse mit ihren *πειρασμοῖς* bleibt nicht unbefiegbar, man lernt *διὰ συνειδήσιν Θεοῦ* nicht bloß als ein *ὑποφύων* Stand halten, sondern in Kraft der Auferstehung Christi ihr leidend über den Kopf wachsen, 1 Petr. 3, 21 ff., cf. 2, 19 ff. u. 1, 3—6. Denn durch das Innewohnen des Geistes Jesu Christi wird Licht und Kraft dargereicht, die alte Denkart und Lebensrichtung umzugestalten (*ἀνακαίνωσις*), Tit. 3, 5, und durch neue Gaben (*ἀναγεοῦσθαι* Eph. 4, 23) den *καινὸς ἄνθρωπος* seinem Ziel entgegenzuführen. Als die da aus dem Strom des Verderbens, auf welchem sie früher sich treiben ließen (B. 3), von Gott herausgerissen sind, indem er sie reinigte für das Reich seiner zukünftigen Herrlichkeit — das und nichts Anderes ist *λουτρὸν παλιγγενεσίας*<sup>1)</sup> — und sie berief zu einer Neugestaltung ihres Lebens auf Grund der von ihm dargereichten Gaben, werden die Gläubigen in ihrem ganzen Leben und

---

<sup>1)</sup> Schon der verbale Ausdruck *πάλιν γίνεσθαι*, vollständig *π. γ. ἐκ τῶν ἀποθαρρόντων*, bedeutet nicht eine sittliche Umwandlung, sondern eine Wiederkehr ins leibliche Leben aus dem Todtenreich (Plat. Phaed. 70, C. ff., Menon 81 B. und Stallbaum zu dieser Stelle, so auch LXX zu Hiob 14, 14); in demselben Sinn gebraucht man das Subst. *παλιγγενεσία* auch nur von der Verjüngung des äußern, resp. des Gesamtdaseins nach vorangegangnem Zerfall, z. B. eines Menschen oder Thieres (Lucian. encom. musc.: *ἀποθαρρόσαντα τέφρας ἐπιχρθεΐσης ἀνίσταται καὶ παλιγγενεσία τις αὐτῇ καὶ βίος ἄλλος ἐξ ὑπαρχῆς γίγνεται*. Plut.: *χρῶνται κοινοῖς αἱ ψυχαὶ σώμασιν ἐν ταῖς παλιγγενεσίαις*) oder eines Volkes (Joseph.: *τὰ Ἰουδαϊκὰ πράγματα παλιγγενεσίαν οὐχ ἴξει*), besonders aber und so, daß es fast als technischer Ausdruck erscheint, von der Wiederherstellung der Welt, *ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίαι τοῦ κόσμου* bei den Philosophen und namentlich oft bei Philo. Das einzige Mal, wo wir *π.* außerdem im N. T. finden, Matth. 19, 28, hat es unverkennbar denselben Sinn, Welterneuerung, und an unserer Stelle nöthigt geradezu der Zusammenhang (vgl. B. 7 und die parallele Ausführung Cap. 2, 11 ff.), das Wort in demselben Sinn zu nehmen. Eine „in, mit und unter“ der Taufe geschehende Wiedergeburt durch Begabung mit dem heiligen Geist wird nirgends minder als hier gelehrt; schon durch die hinzugefügte *ἀνακαίνωσις*, die ja nie etwas Anderes als ein Proceß ist, kein Act oder Widerfahrniß, ist deutlich genug an die Hand gegeben, daß von der Taufe geredet wird als von dem Ausgangspunkt eines Lebens- und Entwicklungsprocesses, in welchem Alles normirt wird durch den Blick auf das zukünftige Ziel.

Dasein bestimmt durch den Blick auf die *κληρονομία καὶ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου*, sie sind von ihrer Taufe her *προσδεχόμενοι τὴν ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ σωτῆρος* (Cap. 2, 13 ff.) in der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*.

Wo jedoch in Ermangelung des auf das Wort eingehenden und auch unter Leiden beharrlich an ihm festhaltenden Glaubens (*ὑπομονή*) die Taufe nicht zum Ausgangspunkt eines ins ewige Leben führenden Jüngerlaufs wird, da folgt nicht bloß ein Verschmerzen und Veräümen ihres Segens, sondern derselbe verkehrt sich in Unsegen. Den getauften Christen *πρὸς νοσησίαν* ist geschrieben, was denjenigen Israeliten widerfuhr, die, durch das Rothe Meer hindurch gerettet, doch nicht Mose, sondern ihren eigenen Gelüsten folgten, 1 Cor. 10, 1 ff. 11. 12. Hartlehrigkeit, Mißgriffe, Aergernisse, Irrgeisterei können gleich zwischen einkommenden Nachfrösten den Samen des Wortes in seinem Entwicklungsgange aufhalten und so die Lebensentfaltung des Täuflings beeinträchtigen; da gelten Zurechtweisungen, wie sie Col. 2, Röm. 6, Gal. 3 in Anknüpfung an die Taufe ertheilt werden. Aber hier redet die Schrift doch nicht in dem Ton, als handelte es sich bloß um ein Gewaltleiden, gegen welches man sich zu wehren oder durch welches man sich nicht irre machen zu lassen habe, sondern sie streitet vielmehr als gegen Verleitungen zur Trägheit und Unlauterkeit, also zu Gesinnungsfehlern und nicht zu bloßen Erkenntnißfehlern. Denn es kann demjenigen, der sich nicht in die Zucht nimmt und nehmen läßt oder auch wieder abweicht, widerfahren, daß, wie Hebr. 6, 4 ff. warnt, von den *στοιχείοις τῆς ἀρχῆς τῶν λόγων τοῦ Θεοῦ* aus, worunter die *βαπτισμοὶ διδαχῆς* auch gehören (5, 12; 6, 1. 2), die Güter des Hauses Gottes sich erschließen und dennoch eine vollständig rückläufige Bewegung eintritt. Man kann *φωτισθεῖς* sein (Joh. 5, 35), auch als solcher einen mächtigen Anlauf nehmen (Hebr. 10, 32), kann einen gustus haben von den himmlischen Gaben, so daß man unter dem Einfluß des heiligen Geistes steht (aber nicht jedes *μετέχειν* ist *κοινωνεῖν, πνεύματος εἶναι* ist nicht *πνεύματι ἄγεσθαι*), kann Verständniß dafür haben, daß das *ῥῆμα Θεοῦ καλόν* sei, ja man kann mit dem *αἰὼν μέλλων* durch Gemeinschaft seiner Kräfte (Matth. 7, 22; 1 Cor. 13, 2) in Verbindung treten und doch abtrünnig werden. Wer mit dem Glückseligkeitstrieb auf die Bezeugung der Wahrheit eingeht, aber es versäumt, sich der reinigenden Zucht mit vollem Gerechtigkeitsernst zu unterwerfen, wie etwa Judas Ischariot, Simon der Magier, der hält es in der Schule Jesu Christi nicht aus, sobald es hart hergeht oder lange dauert



(ὑποστέλλεται, Hebr. 10, 38), und eine ἀθέτησις des in der Taufe  
 gesetzten Verhältnisses tritt ein: die ὑπόστασις wird zur ἀπόστασις  
 (3, 12, coll. 14; 11, 1, coll. 10, 38), die παρόρησία εἰς τὴν εἰσοδὸν  
 wird weggeworfen (10, 35, coll. 19 und 22 ff.) und anstatt des  
 σπαρασσοῦσθαι, Röm. 6, 6, kommt es vielmehr zu einem ἀνασπαρασσοῦν  
 ἐαυτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ (6, 6), wo dann das Wort nicht mehr  
 durchdringt, vielleicht nicht einmal Gottes besondere Heimsuchungen die  
 βλασφημία mehr abwenden (1 Tim. 1, 20; 2, 2, 25), und das kaum  
 zu vermeidende Ergebniß ist, Marc. 16, 16: ὁ ἀπιστήσας κατακρι-  
 θήσεται.

(Fortsetzung und Schluß im nächsten Hest.)

# Biblisch-theologische Studien.

Von

Dr. Kluge,

Pfarrer in Dothen, Großherzogthum Sachsen.

## I. Ueber die Gleichnisse des Herrn.

Den Artikel über das *ἀληθινόν* in dieser Zeitschrift, 1866, II, 333—342 <sup>1)</sup>, habe ich mit dem Endergebnisse abgeschlossen: „Der Wesensinhalt des *ἀληθινόν* ist das *οὐ βλέπόμενον*, Hebr. 11, 1, die *ἐπουράνια*, 12, 22, τὰ μὴ σαλευόμενα, 12, 27, in der höchsten Vollendung der Geschichte des Reiches Gottes mit der Wesenseigenschaft ewigen Bestandes, *ἵνα μείνῃ*, die *βασιλεία ἀσάλευτος* somit ist dieser Wesensinhalt die reine, ächte, ungetrübte, unverhüllte Substanz, die in das Bewußtsein aufgenommene und von da in die ganze Person des Menschen übergeleitete Substanz der ewigen Realitäten.“ Ich habe deshalb diesen Begriff dem Abschlusse der Heilsgeschichte und den Schriftenkreisen des N. T. zuweisen müssen, die von solcher Vollendung der Geschichte des Reiches Gottes handeln.

Dem Herrn selbst ist der Begriff natürlich am allerwenigsten fremd. Die a. a. O. von mir angeführten und ausgelegten Stellen beweisen dies. Namentlich für den im Gegenwärtigen mir gesetzten Zweck sind zwei Stellen von der größten Wichtigkeit — auch Joh.

<sup>1)</sup> Ich bedauere, daß, als ich jenen Aufsatz schrieb, ich das Einschlägige bei Hölemann, Bibelstudien, 1859, 1—33, noch nicht gekannt habe, worauf ich durch geehrte Zuschrift des verehrten Herrn Verf. aufmerksam gemacht worden bin. In dem Ergebnisse der Erforschung findet fast Congruenz statt. Aber ich kann Dr. Hölemann keinesfalls beistimmen, wenn derselbe einmal das *ἀληθινόν* als dem *ἀληθινόν* übergeordnete Kategorie annimmt, wohingegen zwischen beiden Begriffen das Verhältniß der Coordination festzuhalten ist: sodann ἡ ἀλήθεια für das congruente Wort im N. T. zu halten scheint, da ich hingegen behaupten muß, daß es ein congruentes Wort im N. T. nicht giebt, noch geben kann, so gewiß dort nur Anfang, Vorbereitung der Heilsgeschichte sich zeigt, weshalb der Begriff des *ἀληθινόν*, als nur dem Abschlusse der Heilsgeschichte geeignet und zugehörig, fortfallen muß. Das N. T. kennt eben diesen Begriff nicht. Es wäre unzweifelhaft von dem höchsten Interesse, zu wissen, welches Wort der Herr für diesen Begriff gebraucht hat.

4, 37 ist zu beachten, weil dort die Rede an das Gleichniß wenigstens anstreift —, Joh. 15, 1, wo der Herr sich ἄμπελος ἡ ἀληθινή nennt <sup>1)</sup>, wiefern er der rechte Organismus ist, göttliches Heilsleben in sich bergend und den Neben mittheilend, und Luc. 16, 11: τὸ ἀληθινὸν τίς πιστεύσει ὑμῖν; an welcher letztern Stelle es nicht bloß ins Gleichniß hindurchklingt, nein, den Schlüssel zu dem gedachten Gleichnisse geradezu verleiht. Es muß also ein Zusammenhang zwischen dem ἀληθινὸν und dem Gleichnisse, bezüglich den Gleichnissen des Herrn, stattfinden. Der Nachweis, ist der Zweck der gegenwärtigen Untersuchung.

Auszuweichen ist dabei von dem Begriffe des Gleichnisses. Was ist Gleichniß? Wir sagen kurz: erweitertes Sprichwort. Das Zusammenfallen beider Begriffe ergibt sich schon daraus, daß ὅψωρ dieselben beide bezeichnet, Ez. 17, 1; 1 Sam. 10, 12. Vergleichender Denkspruch, das ist die beide Begriffe in sich fassende Bezeichnung, wie sich aus vielen Stellen der Proverbien ergibt. Auch die griechische Etymologie bestätigt die Behauptung: παροιμία, das neben dem Wege Hinaufende, παραβολή, das Nebeneinanderstellen. Auch der Sprachgebrauch des N. T. entscheidet hierfür: παραβολή ist Gleichniß, nach dem Zeugniß sehr vieler Stellen, und Sprichwort, Luc. 4, 23: τὴν παραβολὴν ταύτην — ἰατρὲ, θεράπευσον σεαυτόν.

Neben der Etymologie bestätigt der Begriff selbst das Gesagte. Wir schließen uns in der Definition des Sprichworts an den von Faselius, Ratium, Weimar 1859, Vorwort, X, S. 1, gegebenen: „Sprichwörter sind kurz gefasste, kernige, in den Mund des Volks übergegangene Aussprüche der Erfahrung und Weisheit, die eine Klugheits- oder Sittenregel fürs praktische Leben oder auch nur ein scharfes, in Bild oder Beispiel ausgesprochenes Urtheil über Lebensverhältnisse abgeben.“ Und S. XI: „Sprichwörter sind die Quintessenz der Sprache und Denkweise eines Volks.“ Das Sprichwort aber verhält sich zu dem Gleichnisse wie das Wort zum Satze. Das erhellt aus der Definition des Gleichnisses nach Hase, Leben Jesu, § 71: . . . „die Pabel, d. i. die Darstellung einer religiösen Wahrheit durch eine erdichtete oder doch als Dichtung behandelte oder den Gesetzen der Natur oder des Menschenlebens angemessene, meist dem gemeinen Leben entlehnte Thatfache.“ Im Sprichwort also ist thatsächliches Wort, im Gleichnisse thatsächliche Begebenheit enthalten, beides aber dazu bestimmt, sittliche Thaten, bezüglich Thatfachen, zu wirken, der

<sup>1)</sup> Zu vergleichen auch Joh. 6, 32: ἄρτος ἀληθινός.

sittlichen Verneuerung des Menschen förderlich und dienstlich zu sein, somit eine Heilsthatsache in dem menschlichen Gemüthe zu begründen und dem Wahrhaftigen in demselben zu seinem Rechte zu verhelfen. Die Teleologie von Sprichwort und Gleichniß führt also zu dem *ἀληθινόν* nothwendig hin, beides tritt in den Dienst des *ἀληθινόν*, ist umstrahlt von der höhern Sphäre desselben. Das *ἀληθινόν* ist der Stamm, Sprichwort und Gleichniß sind die Aeste des zur Wirkung von Heilsthatsachen im Reiche Gottes gepflanzten Lebensbaumes. „Ihr“, der Parabeln, „Mittelpunkt“, sagt darum Hase a. a. O. S. 127 mit vollem Rechte, ist das Himmelreich in seinen mannichfachen Beziehungen.“ Das Reich Gottes aber hat zu seinem thatsächlichen, wesentlichen Inhalte das *ἀληθινόν*, wiefern das letztere in das Bewußtsein der Glieder desselbigen Reiches übergeleitet werden soll. Mit der Voraussetzung dieses Grundverhältnisses vermögen wir dem Gegenstande unserer Untersuchung näher zu treten.

## 1.

Die Gleichnisse sind der Glanz des *ἀληθινόν*, wie der Sohn selbst der Glanz der göttlichen Herrlichkeit ist. Licht und Strahl, von dem Mittelpunkte dieses Lichts ausgehend, das ist das Verhältniß zwischen Gott dem Vater und dem Sohne, wie dasselbe aus den höhern und höchsten Stufen der Christologie des N. T. im Hebräerbrief und Johanneisevangelium und Johannisbrief sich ergibt. Christus das ἀπαύγασμα, Gott die Centralsonne, von der aus ἀπαύγαιεν stattfindet. Christus umleuchtet von diesem Gnaden- und Heilsglance und im Dienste dieser Herrlichkeit, die höchste Liebesoffenbarung dieser für menschliche Augen unsichtbaren Dora, Joh. 1, 18; 1 Cor. 2, 9; Gott der heilige Selbstzweck und Urheber dieser erbarmenden Ausstrahlung, Jac. 1, 17. Das Kostlichste, Herrlichste, das Gott aus dem Mittelpunkte seines Herzens heraus dahingegeben hat, ist der Sohn, Röm. 8, 32; Hebr. 1, 1. Gleiches Verhältniß findet statt zwischen dem *ἀληθινόν* und der Parabel. Christi heiliges Herz und göttlicher Mund sind, wie Träger, so Verkündiger des *ἀληθινόν*. Das ist es, was die Schrift von ihm vermeldet: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, Col. 2, 9. Das *ἀληθινόν* ist Finalthema aller seiner evangelischen Heilsverkündigung. Wir besitzen von dem Herrn einzelne prägnante Aussprüche, selbst aus dem gemeinen Leben, Matth. 12, 10—12, aber auch aus dem tiefsten Schachte der dem natürlichen Menschenverstande nicht aufgeschlossenen Er-



kenntnißtheorie und ethischen Teleologie, Joh. 3, 3 ff.; Luc. 26, 46; Matth. 11, 25; Joh. 6, 51 ff. Wir haben die Seligpreisungen. Es sind uns aufbehalten ganze längere Reden aus seinem göttlichen Munde im Kreise seiner Jünger, dieselben zu seinen Werkzeugen vorbereitend und zurüstend, Matth. 10, oder weihend und verklärend, Joh. 13, und an seinen Hingang zum Vater erinnernd, Joh. 14—16, Reden an Einzelne, Joh. 4 (in katechetischer Form), wie an ganze Volksmassen, Matth. 5 ff., Reden wider seine Feinde, Joh. 6—8; Matth. 23, Reden über die letzten Zeiten, Matth. 24. 25. In allen diesen Reden sehen wir das *ἀληθινόν* hindurchschimmern. Aber in keinem seiner Vorträge schauen wir in solchem Grade seine *δόξα* als in den Gleichnissen. Wohl: er hatte hierfür das Vorbild im A. T., 2 Sam. 12, 1—4; Jes. 5, 1 ff. 28, 23 ff. Aber trotzdem sind die Gleichnisse so sehr der Ausdruck seines ureigenen, ursprünglichen Wesens, so gewiß kein Apostel, geschweige denn sonstiger späterer evangelischer Lehrer, sich dieser Lehrform wieder bedient hat. Wir erblicken somit in den Parabeln den Glanz des *ἀληθινόν* wie sonst nirgends. Thatfachen aus Natur oder Leben und Heilsteleologie, was beides die constitutiven Merkmale des *ἀληθινόν* sind, sind so innig, so naturgemäß, so organisch, so harmonisch verbunden wie sonst nirgends in der gesammten evangelischen Verkündigung des Herrn, mag nun das Gleichniß klar oder verhüllt, mit Deutung oder ohne dieselbe, nach einer Naturseite oder nach mehreren gewendet, in einfacher, Matth. 25, 14 ff.; Luc. 14, 16 ff., oder zusammengesetzter Form, Luc. 19, 12 ff.; Matth. 22, 2 ff., geboten sein. Darum sind die Parabeln das *ἀπαύγασμα* des *ἀληθινόν* aus dem göttlichen Munde des Herrn, in gleichem Verhältnisse und Grade, als er selbst das *ἀπαύγασμα* der göttlichen Doxa ist. Sie nehmen die gleiche Stufe der Herrlichkeit ein unter den Worten des Herrn, die er selbst unter den Engeln, Fürstenthümern und Obrigkeiten besitzt, Col. 1, 15—17.

## 2.

Die Gleichnisse sind ihrem Inhalte nach Heilsteleologie: sie sind der Weg zu dem *ἀληθινόν*, wie der Sohn ist der Weg zum Vater. Joh. 14, 6 nennt sich Christus selbst *ὁδός* und schließt die himmlische Trilogie seines Erlöserberufes ab mit den Worten: *οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ*. Wiefern nur der Sohn in des Vaters Schooß gewesen war und einzig von allen Creaturen Gott gesehen hatte, war er auch der einzige und

einzig richtige Weg zu Gott als dem Vater. Er war das Leben, hatte dasselbe in sich, 1 Joh. 1, 1 ff. Er ist und bleibt, indem er den Weg zeigt, von der Wahrheit zeugt und das Leben verkündigt, der Weg zum Vater. Darin ist die höchste Heilsteologie in Christus ausgesprochen. Gleichergestalt ist das Verhältniß der Gleichnisse zum *ἀληθινόν*. Das *ἀληθινόν* thront hoch auf der ewigen Doxa Stätte, es soll aber in die Herzen der Menschen kommen. Der Weg, der demselben zu diesen Herzen bereitet wird, sind die Parabeln. Niemand kommt zu der theoretischen und praktischen Erkenntniß, zu dem wirklichen, vollen Heilsbesitze, zu dem Schauen des *ἀληθινόν*, als durch die Gleichnisse. Sie sind der einzige und einzig sichere Weg zu dem *ἀληθινόν*. Jedes Gleichniß, nach der Naturseite hin oder dem Gebiete des Geistes entlehnt, ist ein Stück dieses Weges, die Gesamtheit der Gleichnisse bietet den ganzen Weg. Gleichniß für Gleichniß schließt das *ἀληθινόν* sich die Herzen auf, mehr auf. Dasselbe ist eine Unterweisung zu dem *ἀληθινόν*, nicht durch erklärendes Wort, sondern durch versinnbildlichende That. Wie der Sohn der fleischgewordene *λόγος* war, so ist das Gleichniß auch ein fleischgewordener *λόγος*. Die Rede hat Fleisch und Blut angenommen, eine Gestalt gewonnen, steht leibhaftig vor dem Herzen mit der unausweichlichen Stimme: so und nicht anders ist die ewige Heilsrealität, das ist der Lebensinhalt derselben. Und so gewiß das Vorbild eine weit größere Macht besitzt und ausübt auf das menschliche Gemüth, weil das sonst schwer Begreifliche in voller Lebensgestalt sich zeigt, so gewiß ist das Gleichniß der einzig sichere Weg, auf dem das *ἀληθινόν* in das Herz gelangt. Wie Schuppen fällt es dem Herzen von den Augen, es schaut und wird inne mit einem Schlage die Tiefen des göttlichen Willens und Lebens. Daher haben die Gleichnisse das Merkmal der Klarheit, Durchsichtigkeit, Gemeinfaßlichkeit. Sie überwinden das *οὐ δύνασθαι βαστάζειν*. Und wenn auch Manches noch *ἐν παραβολῇ* geredet erscheint, wenn auch die Deutung noch nicht ganz von der erkenntnißtheoretischen Seite des Menschenwesens be- und ergriffen wird, die Wirkung des Gleichnisses ist doch unverkennbar und mächtig: dasselbe hat gedient zum Schauen und Ergreifen des *ἀληθινόν* in der einen Seite desselben, die das Gleichniß vorhält. Dies zeigt sich namentlich da, wo dieselbe Parabel auf verschiedene Weise ausgeführt erscheint, Matth. 13, 24; Marc. 4, 26. Und so „zeigen“, Hase a. a. O. S. 127, „diejenigen Parabeln die vollendetste Form, in denen Sinn und Bild einander so durch-

bringen, daß sie oft in der Volksmeinung für wahre Geschichten genommen wurden und doch ihren vollen Sinn hatten.“ Denn dann hat die Parabel ihren heilsteologischen Zweck erreicht und dem Herzen den sichern Weg zu dem *ἀληθινόν* gezeigt, dasselbe jenes höchsten Heilsgutes theilhaftig gemacht: die Teleologie hat sich für die Agathologie im Reiche Gottes völlig lebenskräftig und wirksam erwiesen.

## 3.

Die Gleichnisse sind Bausteine des Reiches Gottes, das seinem Grundwesen nach das *ἀληθινόν* in sich begreift und die Entfaltung desselben auf Erden ist. Der Begriff des Reiches Gottes ergibt sich nicht aus einzelnen, doch mehr gelegentlich und nach der negativen Seite hin ausgesprochenen Stellen, wie Luc. 17, 20. 21; Röm. 14, 17. Die beste Quelle für die richtige Definition dieses Begriffs ist ohne Zweifel Joh. 17, das hochpriesterliche Gebet. Was der Herr kraft seines Gottesbewußtseins schon zu Anfange seines Erlöserwirkens ausgesprochen, Joh. 3, 13. 31 ff., dann nach Kampf und Streit mit den Vornehmsten aus seinem Volke bestätigt, Joh. 10, 30, vgl. Matth. 11, 27, und in den Abschiedsreden an seine Jünger feierlich bekräftigt, Joh. 14, 6. 23, hatte, das erhebt er nunmehr zu dem erhabensten, innersten Heiligthum des Gebets. Einssein mit Gott, principiell, substantiell, ethisch, das ist die Sphäre, in der sich sein ganzes Wesen bewegt, das ist die Sphäre, in der er sich erhalten wissen will. Dies Einssein ist ein heiliges, wiefern Gott heilig ist, Matth. 10, 18; Luc. 18, 39, und der Sohn mit nichts Anderm umkleidet gedacht werden kann, ist ein inniges, wiefern das kraft Heiligkeit geknüpfte Band das gedentbar innigste ist, ist ein seliges, wiefern nur der, den das Herz nicht verdammt, eine Freude zu Gott haben kann, 1 Joh. 3, 20; Matth. 5, 8. Diese Transscendenz aber soll durch Vermittelung des Sohnes Immanenz werden für den Bereich der einzelnen Seele wie für den Kreis der gesammten Welt. Das Einssein mit Gott wird in der Erlöserseele des Herrn Einsmachen mit Gott; beides ist auf das Innigste mit einander verbunden, Keins ohne das Andre denkbar. Darum richtet sich die Bitte des ewigen Hohenpriesters Christus auch auf dieses Einsmachen genau nach denselben Kategorien der Heiligkeit, Innigkeit, Seligkeit. Die Transscendenz aber der ewigen Heilsrealitäten mit dem Zwecke der Immanenz in den menschlichen Herzen ist der Wesensinhalt des *ἀληθινόν*. Mithin ist es richtig, daß der grundwesentliche

Inhalt des Reiches Gottes das *ἀληθινόν* ist: Veremigung des Göttlichen mit dem Menschlichen, Verklärung des Menschlichen in das Göttliche. Christus hat dieses *ἀληθινόν* verkündigt, wiefern er im Vollbesitze desselben war und Gottesofferbarung sowohl machte als war, und „hat die Bewahrung seines Worts, daß es von Gott oder die wahre Religion sei, der eigenen Erfahrung anheimgegeben und gewußt, daß, wer die Wahrheit liebe und aus Gott sei, zu ihm hingezogen werde“, Hase a. a. O. S. 122 f. 1). Die Gleichnisse sind Bausteine des Reiches Gottes, jedes desselben fügt einen Stein in diesen hehren Dom ein. Immer eine andere Seite dieses Reiches mit dessen Wesensinhalte, dem *ἀληθινόν*, wird dem menschlichen Herzen verkündigt, versinnbildlicht, verdeutlicht, nahe gebracht, das Transscendente immanent gemacht. Um der Nothwendigkeit und Wichtigkeit dieser Immanenz willen sind die Gleichnisse so anschaulich, so einfach, so dem gesunden Menschenverstande adäquat, so für die verschiedene Fassungskraft der Zuhörer berechnet, so der praktischen Vernunft angemessen, ein so getreues Abbild von Natur und Menschenleben, so dem eben vorliegenden Wünschen und Bedürfnissen des jedesmal versammelten Zuhörerkreises Erfüllung und Befriedigung gewährend<sup>2)</sup>, so das Göttliche an dies einfachste Menschliche anknüpfend und dadurch dies Menschliche zu dem Göttlichen erhebend in dasselbe verklärend, daß die Aufgabe der Parabel als gelöst erscheint, das göttliche Leben in die Menschheit einzuführen, das Menschliche dem Göttlichen dienstbar zu machen und den Lebensbaum ewiger Heilsgüter fruchtverheißend in das Menschenleben mitten hinein zu pflanzen, daß heilig, innig, selig die Gemeinschaft des Menschen mit Gott werde und zu dem Ende die Gemeinschaft der Menschen unter einander mit denselben constitutiven Merkmalen sich aufbaue als eine Vor- und Uebungsschule der gleichen Gemeinschaft mit Gott durch den Sohn.

## 4.

Der Gleichnisse letztes Ziel ist das unverhüllte Schauen des *ἀληθινόν*, sie sind der Spiegel, durch den wir zu dem ewigen Heilsgut hindurchblicken. Schon oben mußte auf den Unterschied zwischen Gleichnissen mit und ohne Deu-

<sup>1)</sup> Zu den a. a. O. von Hase angeführten Stellen Joh. 7, 16 ff. 8, 42. 47 ist hinzuzufügen Joh. 8, 31. 32. 6, 44.

<sup>2)</sup> Aber ebenso über die Frage hinausgehend und darum über ewige Fragen Aufschluß gebend, vgl. Joh. 6, 26. 11, 25. 12, 23.



tung hingewiesen werden. Die Deutung hat der Herr doch nie dem Volke, nur den Jüngern gegeben und anvertraut als einen heiligen Schatz, den nicht das Volk, nur sie zu tragen und zu hüten vermochten. Diese allein waren durch besondere Begabung (1 Cor. 2, 9) und durch den vertrauten Umgang mit ihm zu fähigen Trägern der Geheimnisse des Reiches Gottes geworden, Matth. 11, 25; Joh. 15, 15, was nur deshalb eine Einschränkung durch Joh. 16, 12 erfährt, weil das in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden nothwendige *πνεῦμα* noch nicht gekommen war, Joh. 16, 13. Die deutungsbedürftigen und darum schwierigeren Gleichnisse waren sicher auch nur für die Jünger bestimmt, die Menge sollte in der Ahnung verharren, das Räthselhafte der Gleichnisse sollte für sie bestehen bleiben. Die deutungslosen Gleichnisse gewährten ihr nach ihrer Fassungsgebe schon Durch- und Einblick genug in die Fülle des *ἀληθινόν*, für sie war dies ihrem Seelenzustande adäquate Schauen des *ἀληθινόν* bereits erreicht. Tiefer und weiter mußten die geleitet und bereitet werden, die zur Verkündigung des *ἀληθινόν* an der Stelle des Herrn selbst durch denselben berufen waren. Die Gleichnisse sind der Spiegel, durch den wir, soweit nach 1 Cor. 13, 12 dies möglich und nöthig ist, hindurchschauen zu dem reinen und klaren Schauen des *ἀληθινόν*. Sie vermitteln wie nichts sonst die Erkenntniß und das Ergreifen ewiger, jenseits thronender Heilsgüter, erworben durch in das Diesseits hereinragende Heilsthatsachen. Wiefern die Gleichnisse zu dieser Vermittelung dienen sollen, sind sie ein so reines, klares, anschauliches, dem jedesmaligen Bedürfen so genau entsprechendes, der menschlichen Seele so zugewandtes, mit derselben so innig verwachsenenes Spiegelbild. Weil die Parabeln darum so unwiderlegliche, unausweichlich zwingende Wahrheit in sich begreifen, sind sie selbst der sicherste, vollkommenste Weg zu dem *ἀληθινόν*. Und deshalb, weil nur der Herr von sich bekennen durfte, wie er Joh. 14, 6 gethan, sind die Gleichnisse sein unveräußerliches Eigenthum, hat nur sein göttlicher Mund sie verkündigt und verkündigen können. Einzig dieser heilige Mund ist fähig gewesen, einen so klaren, reinen Spiegel zum Durchblick in die Geheimnisse des *ἀληθινόν* vorzuhalten.

#### Excurs.

Ich habe a. a. O. S. 335 nachgewiesen, daß das Gleichniß vom ungerechten Haushalter seinen End- und Höhepunkt nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, in B. 9, in dem *ποιεῖν εὐαντὶ φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ ἰς ἀδικίαν*, sondern in B. 11, in der Treue gegen

das ἀληθινόν und dem Verhältnisse dieser Treue zu der Treue gegen den μαμῶν ἄδικος hat. Jenes ist Weisheit, dies Klugheit. Jenes ist der eigentliche Heilszweck Gottes, dies das Übungsfeld für jenen höchsten Zweck. Jenes ist das ἐμμέτερον, B. 12, das eigenste, innerste Eigen- und Heiligthum des Menschen, dies das ἀλλότριον, nicht Substanz, sondern bloß Accidens. Wer aber im Accidens nicht Treue zu beweisen vermag, das ihm eben nur als solches gegeben ist, wie will der Treue halten über dem, was die Substanz seines Wesens ist? Die Substanz des Menschen aber ist das δουλεύειν θεῷ als der Wesensinhalt des ἀληθινόν und das rechte Verhalten zu diesem ἀληθινόν. Die Uebung auf diesem niedern Felde darf nicht umschlagen zu einem δουλεύειν, ein solches giebt es nur hingesehen auf das ἀληθινόν und dessen Urheber, Gott. Das besagt B. 13. In B. 14 liegt der Nachdruck auf γιλάργυρος. Die Pharisäer hatten eben jenes in B. 13 angedeutete rechte Verhalten in das Gegentheil verkehrt, sie hatten die niedere Kategorie für das Wesentliche, Höchste genommen und damit Rechtfertigung vor den Menschen, nicht vor Gott, gesucht. Wiefern sie aber solches gethan hatten und damit dem ψεῦδος verfallen waren, mußten sie durch den Richterspruch Gottes für βδέλυγμα erklärt werden. Und sie hätten das rechte Verhalten wissen können, denn, B. 16, bis zu den Tagen Johannis haben sie den für ihre Erkenntniß und ihr Bedürfen adäquaten Offenbarungsinhalt des ἀληθινόν in dem Gesetze und den Propheten vor sich gehabt. Jetzt, da die βασιλεία θεοῦ mitten unter sie getreten ist, Luc. 17, 21, und sie die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten vor sich haben, Matth. 5, 17, wodurch jener vollkommen gewordene Offenbarungsinhalt, wie um so fester und dauernder, so um so verbindlicher und ethisch zwingender geworden ist, haben sie vollends gar keine Entschuldigung mehr. Nachdem der Herr B. 18 dies an der Geltung und Auslegung des sechsten Gebotes im Reiche Gottes deutlich gemacht und den Reflex des ἀληθινόν auch nach dieser Seite hin veranschaulicht hat, verkündigt er ein neues Gleichniß, das Gleichniß vom reichen und armen Manne. Der Schwerpunkt desselben ist nicht, wie Meyer will, in B. 9 zu suchen, sondern in B. 11. Das Gleichniß will veranschaulichen das rechte Verhalten nicht zu fremdem, bloß zu verwaltendem, sondern zu eigens besessenem μαμῶν, nicht zu μαμῶν τῆς ἀδικίας, sondern zu rechtmäßig eigenthümlichem Reichtume. Der reiche Mann hatte nicht, wie der οἰκονόμος wenigstens gethan, Klugheit gezeigt auf dem Übungsfelde, darum erfährt er auch kein Lob, sondern

verfällt der unausbleiblichen Vergeltung im Jenseits, und zwar um so strengerer Vergeltung, als Gesetz und Propheten ihm nicht unbekannt gewesen waren, mit welchem Hinweise mit offenbarem Rückblick auf B. 16 das Gleichniß abschließt. Das Gleichniß soll den Pharisäern das für die niedere Sphäre des Mammongebrauches vollkommen Adäquate und Zureichende des Offenbarungsinhaltes des N. T. verdeutlichen und das Verwerfliche der *γλαργυρία* schon von diesem Offenbarungsstandpunkt aus vorhalten. So stehen sie mit diesem B. 16 vorbereiteten Abschlusse ebenso vernichtet da wie nach der Frage B. 11 am Schlusse des ersten Gleichnisses, oder vielmehr bei dem ihnen bereits bekannten Offenbarungsinhalte des N. T. noch gründlicher zurechtgewiesen als durch das ihrem Gesichtskreise ferner liegende *ἀληθινόν*. So verhalten sich beide Gleichnisse zu einander wie Speculation zur populären Philosophie, sie sind eine in concreter Form erscheinende conclusio a majori ad minus, vielleicht auch vergleichbar dem Zurücken der Frage in der Katechese.

## II. Ζωὴ αἰώνιος.

Einer der wichtigsten Begriffe der Agathologie des Neuen Testaments, insonders des johanneischen Schriftentkreises, ist die *ζωὴ αἰώνιος*. Dieselbe ist bisher theils einer Sphäre zu einseitig angewiesen, theils zu allgemein aufgefaßt worden. In ersterer Hinsicht hat man diesen Begriff zu sehr auf die Vollendung des Heils bezogen und denselben meist oder doch mehr in das Jenseits verlegt, vor welcher Einseitigkeit schon das Wort *ἔχω* hätte bewahren sollen, so gewiß dies mit der *ζωή* so innig in Verbindung gesetzte Wort anzeigt, daß diese *ζωή* bereits heil- und zielwärtig in das Diesseits hereinragt und als ein Heilsbesitz durch den Glauben der Idee nach zum vollenderischen Abschlusse gelangt sein muß, so weit solches innerhalb der Schranken des Glaubens möglich ist, wie denn dies sich auch aus dem polarischen Gegensatz der *ζωή*, aus der *ἀπώλεια*, ergibt, da diese durch den Eintritt des Gläubigen in den Bereich der *ζωή* abgewendet und völlig verschwunden sein soll. Aus diesem äußern Wortzusammenhange schon erhellt evident, daß die *ζωή* ein Heilsgut ist, der Idee nach und dem Willen Gottes gemäß schon hienieden erfassbar, ja es erscheint der Begriff wiederum im Verhältnisse zu seinem Pole, der *ἀπώλεια*, als dem tiefsten Verderben, geradezu als das höchste Heilsgut. In zweiter Hinsicht hat man den Begriff meist erklärt als das messianische Heil, so besonders Meyer. Daß diese Erklärung zu all-

gemein, zu gegenstandslos ist und die beiden Sphären des Glaubens hier und des Schauens dort ungehörig vermischt, liegt so klar vor Augen, daß es wohl ebenso wenig eines Beweises bedarf als ein Grundsatz in der Mathematik. Dieser letztere Uebelstand aber ist ebenso zweifellos gewiß die Quelle des ersteren. Beiden Mängeln aber muß Abhilfe widerfahren, soll anders dieser so wichtige Begriff zur Klarheit in der Theorie und dadurch zur Frucht in der Praxis gefördert werden.

Die Schwierigkeit ist durch das Adjectiv *αἰώνιος* verursacht worden. Man hat bei demselben zu sehr den Begriff des Ewigen festgehalten und dadurch den Blick zu dem immensen Raume der Ewigkeit selbst abschweifen lassen. Dadurch aber ist der Begriff zu einem abstracten geworden, während doch an der lebensvollen, concreten Gestalt desselben festzuhalten ist, der lebensvollsten, die es für das Christenleben überhaupt giebt. Sobald jene Bedeutung nicht mehr gepreßt wird, schwindet die Schwierigkeit von selbst und gewinnt als Begriff eine naturnothwendige Concentration. *Αἰώνιος* heißt auch „fortdauernd“, das Wort involvirt also den Begriff des Dauernden, Dauerhaften, Bleibenden, nicht zu Verwischenden, Bestand und festes Gepräge Besizenden. Als Pole dabei sind zu denken nicht sowohl Zeitliches und Zeitloses als vielmehr Wandelbares, Vergängliches und Festes, Unbewegliches, vorübergehende Berührung und unverilgbares Einprägen. Wird in diesem Sinne *αἰώνιος* mit *ζωή* verbunden, so ist die Schwierigkeit sofort gehoben, so sind jene oben beregten Mängel beseitigt, der Begriff erhält seine rechte Sphäre, seinen rechten Inhalt.

Nächstidem ist das Substantiv *ζωή* in das Auge zu fassen. Dies Substantiv besitzt gleiche Elasticität wie sein Adjectiv. Auch hier ist von rechter Begriffsbestimmung wegen eine Beschränkung vorzunehmen. Dabei sind zwei Seiten der *ζωή* in das Auge zu fassen, einmal die Einpflanzung, sodann die Einwohnung derselben. Die *ζωή* ist Gabe Gottes durch das Medium des Glaubens, sie ist so einzig und einzigartig als der *μωυσηνης* selbst, dessen Hingabe an die Welt jene Einpflanzung bewirkt für den Zweck der Einwohnung jenes Heilsgutes zu unverlierbarem Besitze für den Gläubigen, zu dem, was Hebr. 12 für das Reich Gottes *ἀσάλευτον* und *ἰρα μείον* genannt wird. Daß das Leben innerhalb dieser beiden Stadien zu seinem rechten, wahren Begriffe gelangt, sich naturgemäß entfaltet, versteht sich von selbst.

Diese nothwendigen Vorbemerkungen führen dem Wesen des Be-



griffs bereits näher. In das Auge zu fassen ist hierbei der doppelte Pol der ζωὴ αἰώνιος: θάνατος, ἀπώλεια, mit dem Merkmale der Zersetzung und Verwesung einer-, der Vernichtung und Zertrümmerung andererseits. Nicht Zersetzung, sondern Zusammensetzung, nicht Zertrümmerung, sondern Aufrichtung ist das Grundwesen der ζωὴ αἰώνιος; in wen sie eingepflanzt worden und einwohnt, der wird den Tod nicht sehen ewiglich, für den giebt es auch keine κρίσις, so gewiß diese Manifestation und Vollzug der ἀπώλεια ist und das Gegentheil von dem erwirkt, was die ἐξουσία τοῦ γενέσθαι τέκνα θεοῦ ist. Der der ἀπώλεια Verfallene stellt das Leben des Fürsten der Finsterniß dar, ist unter dessen Gewalt, Joh. 3, 19. 20. 8, 44, für ihn giebt es keinen Halt, keine bleibende Gestalt seines Daseins, vielmehr ist Alles verschwommen, wie ein Chaos durch einander gemengt; ohne innere Harmonie in der Ausgestaltung seines persönlichen Daseins irrt er unstät inmitten der Finsterniß umher, die er nicht einmal als solche inne wird; für ihn giebt es kein θεωρεῖν, kein γινώσκειν τὸν θεόν, für ihn πάντα σαλεύεται, sein Leben zerrinnt, der Boden wankt unter seinen Füßen und der Unglaube, dieses Medium der ἀπώλεια, ist sein trauriges Loos, das ihm das ἤδη κέχρηται unabwendbar bereitet, nicht in der Zukunft des ewigen Gerichts, sondern bereits innerhalb des Bereichs dieses Lebens.

Erhellte aus dem Bisherigen zweifellos gewiß, daß das Gegentheil der ζωὴ αἰώνιος bereits in das Diesseits hereingreift und seine volle Ausprägung, Ausgestaltung findet, so ist ebenso unzweifelhaft, daß diese ζωὴ selbst dies constitutive Merkmal besitzen muß, daß dieselbe etwas in der Gegenwart schon Reales ist, unbeschadet dessen, daß sie eine ewige Realität des Heils in Christo ist. Sie ist etwas gegenwärtig thatsächlich Vorhandenes; das gesammte Christenleben würde in seinem Grundwesen aufgehoben, wäre dem nicht also. Die Erklärung „messianisches Heil“ kann mithin nicht genügen, da mit diesem Ausdrucke sich immer mehr oder weniger der Hinblick auf die Parusie, mithin auf die Zukunft des Reiches für den einzelnen Bürger desselben verbindet. Das ist aber gründlich abzuweisen; denn die Hauptstelle Joh. 3, 16 sagt ausdrücklich, daß Alle, die an den Sohn Gottes glauben, das ewige Leben haben, daß es also für den (Glauben völlig möglich) wird, dies Kleinod zu erlangen. Es ist dies Leben darum zu denken als ein solches, das inmitten der Bedrängnisse und Schwachheiten des irdischen Daseins doch als ein göttliches, dauerndes, mit völliger Ausprägung in der Person des Gläubigen

ausgerüstetes, in der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes triumphirend über Welt und Zeit dahinschreitendes sich offenbaren kann, als ein solches, das durch den Austritt aus dem gegenwärtigen Leben weder erhöht noch unterbrochen werden kann, so gewiß die durch nichts entwind- und zerstörbare, dauernd und mit der Gewährleistung ewigen Bestandes ausgeprägte Norm und Form des Christenlebens damit gegeben ist, wie denn dies durch 1 Joh. 5, 4. 5. 12 Bestätigung findet. Nur die Hüllen werden hinweggenommen, nur die Schranken fallen mit dem Austritt aus dem irdischen Leben, an die Stelle des Glaubens tritt das Schauen, und so besteht trotz dem Gesagten 1 Joh. 3, 2 in ungetrübter Wahrheit und Klarheit fort. Der Glaube aber hat das ewige Leben, beides, eingepflanzt und einwohnend, in ursprünglicher Fülle und Herrlichkeit. Warum aber besitzt der Gläubige das ewige Leben so zweifellos gewiß, so dauernd, so völlig? Das ergibt sich aus dem Grundwesen dieses Heilsgutes von selbst.

Gott hat Leben in sich, ebenso der Sohn, Joh. 5, 26; ist im Sohne Leben gewesen, Joh. 1, 4, so ist das nicht wesentlich anderes Leben als in den Gläubigen, sondern eins und dasselbe, das von Gott auf den Sohn, vom Sohne auf die Menschen übergeht. Ein Mehr oder Minder findet statt, Leben ist es überall, Sein mit Bewußtsein und Wirkungskraft; ebenso nothwendig ist es seliges Leben, es wird verheißen, geht von Gott als dem Urquell durch den Strom des Sohnes aus. Irdisches Leben ist es nicht, ebenso wenig persönliches Fortleben nach der Auferstehung. Das Leben des Gläubigen kann durch den Tod nicht untergehen, Joh. 6, 50. 51. 58. 8, 51. 10, 28, ist von dem irdischen Tode ganz unabhängig, Joh. 11, 25. 26. Das Erkennen Gottes und Christi ist das wahre göttliche und, weil dies, auch ewige Leben, Joh. 17, 3. Dazu ist der Wille Gottes so innig mit der geistigen Natur des Menschen verwachsen, so für dieselbe Wesensbedürfniß wie für den Leib die irdische Speise, Joh. 4, 34. Es gipfelt, während das Bisherige der Periode der Einpflanzung angehört, in der Einwohnung, wie dieselbe in dem hohenpriesterlichen Gebete Joh. 17, allermest B. 21. 24 geschildert wird: Gott in Christus, Christus in Gott, für den Zweck, daß die Gläubigen in beiden eins sein sollen und dadurch die Verklärung des *δόξατος* zur Thatsache wird, zum Vollzuge gelangt, wodurch allein demselben ein bleibender Zustand, ein fester Bestand, ein unvertilgbares Gepräge, ein unzerstörbarer Wesensgehalt verliehen und verbürgt ist. Die Ein-

pflanzung geschieht durch den Glauben, die Einwohnung durch die Liebe, durch die Selbstrückkehr des Actes der unermesslich liebevollen Hingabe des Sohnes in die Welt zu seiner Selbstverherrlichung in sich, also daß die Transcendenz der *ζωή* durch die Immanenz derselben wiederum zur Transcendenz wird: der Gläubige ist Christi, Christus ist Gottes und der Gläubige wird sammt Christo und durch Christum Gottes.

Was ist nach diesem Allem das ewige Leben? Die dauernde, durch nichts zu erschütternde und zu zerstörende Darstellung des Lebens Christi in den Gläubigen und durch dieselben, also daß dies heilige, innige, selige Leben in Gott, wie dasselbe in Christus erschienen war, seine Wiederholung, Ausprägung in den Gläubigen findet und darum eben ein ewiges, weil dauernde Norm und Form besitzend, wird. Jeder Gläubige stellt ein solches Stück dieses ewigen Lebens dar nach der Gabe, die er empfangen hat, und nach dem Vermögen, das Gott darreicht; die Gesamtheit der Gläubigen ist die Darstellung des Lebens Christi in dessen ganzer herrlicher Gottesfülle. Es ist das, was Schleiermacher in den Monologen so köstlich und ursprünglich frisch als ewige Jugend geschildert hat. Es ist das ewige Leben, das der Herr selbst so herrlich besessen und durch sein letztes Zeugniß am Kreuze: „Es ist vollbracht“, versiegelt hat, das ewige Leben, das ihm möglich geworden und durch den Glauben an ihn all den Seinen möglich werden soll. Bedürfen wir noch des sichersten, des Schriftbeweises, so ist derselbe enthalten und gegeben in dem ersten Briefe des Johannes. Dieser ganze Brief ist ein fortgehender Preis- und Dankpsalm dieses ewigen Lebens; die *ζωή* ist dort an die Stelle des *λόγος* im Evangelium Johannis getreten; ewiges Leben und *λόγος* sind congruent; so sollen auch die Gläubigen durch Einpflanzung und Einwohnung der *ζωή αἰώνιος* mit dem *λόγος*, d. i. mit Christo, congruent werden. Seine Herrlichkeit soll ihre Herrlichkeit werden, sein Urbild als Vorbild in ihnen ein Abbild finden, sie sollen von Klarheit zu Klarheit durch ihn und in ihm sich erheben und im Vollbesitze dieser ewigen Realität ihres Heilsgutes und Heilsbestandes dem Ziele unausgesetzt und unbeweglich zusteuern, das Eph. 4, 14 schildert, bis sie wandeln im Schauen und der Herr sie, wie sie ihn durch das ewige Leben hier bekannt haben, dort als die durch dasselbe mit der That und mit Wahrheit Seinen bekennen wird vor seinem himmlischen Vater.

Paulus hat den Begriff weniger angewendet. Bei ihm erscheint

dafür der Begriff der *καὶνὴ κτίσις*. Hierbei ist zu beachten: 1) Der Grund scheint zu liegen in dem verschiedenen Begriffe der Kindschaff bei Gott: Paulus kennt nur angenommene, Johannes gezeugte Kinder Gottes, darum erscheint bei Paulus ein eingepfropfted edles Reis, bei Johannes ein ursprünglich eingepflanzter edler Stamm. 2) Der eben angeführte Unterschied ist wohl auch die Ursache davon, daß bei Johannes das Heilsgut als unverlierbarer, eingepflanzter und einwohnender, dauernder Heilsbesitz weit mehr in das Diesseits hereinragt als bei Paulus, der darum noch zu einer für Johannes in seinem System unnöthigen *ἀπολύτρωσις* fortschreiten muß, um das für Johannes bereits gegenwärtige Heil in Christo völlig und dauernd zu gewinnen.

Noch ist zu bemerken, daß bei Johannes diese *ζωὴ αἰώνιος* in das *γινώσκειν τὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλεν* gesetzt ist. Dies scheint darin seinen Grund zu haben, daß die *ζωὴ αἰώνιος* am sichersten, vollständigsten aus der vollen, ungetheilten Anschauung derselben an dem Vollbilde Christi gewonnen wird, weshalb bei Johannes auch das Wissen eine so ausgezeichnete Stelle einnimmt. Wer in dieses Urbildes Anschauung sich versenkt hat, der gewinnt daraus die lebendige Uezeugung, daß Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes, der hat also den Glauben an den Sohn, er hat diesen Sohn selbst und in dem Sohne das Leben.

### III. Das Gewissen.

Das Gewissen ist ein so wichtiger Bestandtheil der Psychologie, daß es nicht Wunder nehmen darf, wenn insonderheit dieser Begriff zu allen Zeiten eine besondere Pflege erfahren hat einerseits und andererseits demselben eine hervorragende Stelle innerhalb des Seelenlebens angewiesen worden ist, wie es vermöge seiner Bedeutung verdient. Sind doch einzelne Untersuchungen dazu gelangt, daß sie dem Begriffe das Centrum aller psychologischen Bewegung angewiesen haben, während von andern Forschern derselbe geradezu zum Mittelpunkte der Glaubenswissenschaft erhoben worden ist. Wenn Verfasser, durchdrungen von der Wichtigkeit des Begriffs, demselben gleichfalls eine vorzügliche Stellung im Organismus der Seele zuspricht, so thut er damit nichts Sonderliches, noch viel weniger macht seine Untersuchung mit ihrem Resultat auf den Namen Neuheit Anspruch. Aber der Weg, auf dem er zu diesem Resultate gelangt, dürfte ein wesentlich neuer, sehr ein-



facher und kurzer, aber sicherer und darum lohnender Weg sein, weshalb denselben zu wandeln wohl nicht ohne Nutzen ist.

Dieser Weg ist der Weg der sprachlichen Ableitung. Nun steht fest, daß diejenigen Recht haben, die die Wurzel von Gewissen in „gewiß“ haben suchen wollen. Diese Ableitung hat, hingesehen auf Wesen und Wirken des Gewissens, sehr viel Schein für sich. Es wäre dann mit dem Worte etwas Festes, Sicheres, Zuverlässiges, Bleibendes, Beständiges ausgesagt, was Alles in dem Begriffe des Gewissens liegt. Aber es trifft diese Ableitung nur eine Seite des Gewissens, ohne den Gesamttinhalt des Begriffs zu erschöpfen, noch viel weniger den Mittelpunkt dessen zu berühren, was Wesen und Walten des Gewissens ausmacht. Daher kann diese Wurzel nicht die richtige sein, dessen nicht zu gedenken, daß die Endung en bei einem von einem Eigenschaftsworte abgeleiteten Hauptworte in der deutschen Sprache ohne Analogie ist. Es muß eine andere Wurzel gesucht werden. Diese ist das Zeitwort „wissen“, das bereits den Zusammenhang mit Bewußtsein ahnen läßt. Diese Wurzel eines Infinitivs mit der Vorsilbe ge hat ihre Analogie in Gefrieren, Gerinnen, Gedenken, welche drei Wörter ebenso Hauptwörter sind wie Gewissen, auch des nämlichen Geschlechts. Steht diese Ableitung sprachlich zugleich mit der rechten begrifflichen Richtung zweifellos fest, so ist zu untersuchen, welche Bedeutung die Vorsilbe ge in solchen Hauptwörtern hat. Diese brauchen dann nicht gerade immer mit der Wurzel eines Infinitivs angeführt zu sein. Nun ergibt sich, daß Hauptwörter mit der genannten Vorsilbe immer eine Summe, eine Sammlung, eine Concentration dessen bezeichnen, was in der Wurzel ausgedrückt ist; also liegt eine Gesamtsfülle, zugleich ein inniges Verbundensein der Wurzel des Begriffs darin. Concentration, inniges, unlösliches räumliches oder organisches Verbundensein, das drücken diese Hauptwörter dann aus. Gebirge ist eine solche Sammlung räumlich untrennbarer Berge; Gehölz eine Anzahl räumlich neben einander gepflanzten, darum eine Einheit bildenden Holzes; Gewürm ein organisches Conglomerat von verschiedenen Klassen angehörnden Würmern; Gehege die zu einem Ganzen geschlossene Verbindung von Hag; Getränk die chemische Mischung verschiedener Substanzen zum Trinken; Gerippe die innige Verbindung einzelner Rippen, bezüglich Knochen, zu einem Knochengerüst; Geblüt die Summe des im Körper vermittelt der Adern verbreiteten Blutes; Gedanke die organische Verbindung verschiedener Einzelvorstellungen zu einer höheren Einheit

durch den Denkproceß; Gefilde die Summe räumlich unscheidbar neben einander liegender Felder zu einem Gesamttelde; Gefieder die innige Verbindung der einzelnen Federn zu dem Gesamttelde des Vogels.

Die angeführten Beispiele werden zu der Anwendung auf das Wort „Gewissen“ genügen. Gewissen ist die innige, untrennbare organische Verbindung von Wissen, eine Summe, eine höhere Einheit des Wissens, das nunmehr nicht wie *disjecta membra* auseinanderliegt, sondern ein geschlossenes Ganzes bildet, dessen Zusammenhang nicht lose, nein fest, nicht ohne Ordnung, nein wohlgefügt ist, so daß bei diesem Organismus ein Glied in das andere eingreift und das Ganze den Eindruck einer in sich concentrirten Totalität macht. Das Gewissen ist eine Hauptsumme, eine Totalität, ein Centrum von Wissen, eine höhere Einheit des Wissens, ein Centralorgan des Wissens, wodurch alles Wissen erst wahren Bestand, feste Ordnung, rechtes Gefüge, innigen Zusammenhang, lebendige Verbindung, vollen Abschluß erhält, so daß dasselbe sich nun erst in sich selbst zusammenfassen, seiner selbst bewußt werden, lebensvolle Gestalt empfangen und organisches Wirken äußern kann. Das Gewissen als Hauptsumme alles Wissens, somit auch Denkens, Erkennens, ist das Centralorgan, von dem alle Wissensbewegung ausgeht; die Kraft ist centripetal, sofern das Gewissen sich receptiv verhält, und centrifugal, sofern dasselbe distributiv ist. Das Gewissen ist die Centralwerkstätte aller Anschauungen, Vorstellungen, Gedanken, Begriffe; sichtend und richtend, sammelnd und aufbauend ist seine Wirkung. Wir dürfen solches Wissen wohl Bewußtsein nennen. Es ist ein Bewußtsein von dem, was wir sind, was außer und über uns ist; Selbst-, Welt-, Gottesbewußtsein, das sind die drei Radien, die von diesem Centrum auslaufen, je nach den Schranken, die sich das Bewußtsein setzt, je nachdem es intuitiv, perspectiv, transcendent ist. Somit ist das Gewissen, wie Hauptsumme, so Hauptorgan aller Gnosis, d. i. alles solchen zur höhern Einheit zusammengefaßten und erhobenen Wissens. Aber das Wissen steht nicht allein in dem Geiste des Menschen da, es verhält sich das Wissen zu der Totalität der menschlichen Natur, soweit dieselbe Geist ist, wie die Perception zu der Apperception der Gedanken; das Wissen wirkt vielmehr anziehend oder abstoßend auf das Gefühl, es bilden sich bei- oder mißfällige Urtheile über die gewonnene Erkenntniß; diese Urtheile aber üben einen Reiz aus auf den Willen, dieselben setzen sich auf diesem Gebiete um in bewußte Handlungen, so daß das

Selbstbewußtsein sich in Erkenntniß, ästhetischem Urtheil und Handeln vollzieht und vollendet und ein theoretisches, ästhetisches und practisches Gewissen unterschieden werden kann. Diese drei Unterformen zeigen sich darum nicht minder in dem Welt- und Gottesbewußtsein. Wiefern aber diese drei Radian ihren thatsächlichen Bestand haben, so ergiebt sich mit Hinzunahme jener drei Unterformen ein ethisches, kosmisches, religiöses Gewissen. Wird dabei das Auge gerichtet auf den idealen und realen Zustand des Menschen, so ergiebt sich für den erstern ein freies, wachendes, klares, ruhiges, festes, in Gott seliges, für den letztern ein gebundenes, schlummerndes, getrübt, angstvolles, unstättes, unseliges Gewissen, wobei zugleich der alte Unterschied zwischen Gewissen im weitem und im engerm Sinne, zwischen lohnendem und strafendem Gewissen verschwindet. Auch die Unterscheidung zwischen vorbereitendem, mitgehendem, vollziehendem Gewissen (*conscientia antecedens, concomitans, subsequens*) ist bei diesem Grundbegriffe des Gewissens nicht mehr nöthig, sofern alles aus jenem Grundbegriffe sich ohne Zwang zeitlos ergiebt und darstellen läßt, so gewiß ja das Gewissen seinem Grundbegriffe gemäß immer in seiner Totalität wirksam auftritt. Das Gewissen als Hauptsumme und Hauptorgan, als Centralorgan alles Bewußtseins, wie dies Bewußtsein seinem Begriffe nach sich ergeben hat, ist somit auch der Hauptfactor aller Menschenwürde und Menschenbestimmung, das *δός μοι, ποῦ στῶ*, was uns unser selbst gewiß macht, was uns die rechte Stellung zu der Welt, das würdige Leben in der Welt, die wahre Werthschätzung der Welt, die Heiligung und Verklärung der Welt aufschließt und vermittelt, was uns zu Gott erhebt und mit Gott heilig, innig, selig verbindet und in der Erkenntniß Gottes das ewige Leben finden läßt. Voraussetzung dabei ist, daß das Gewissen als Hauptsumme und Centralorgan alles Bewußtseins Anfang und Ende seines Wesens, Wohnens, Wirkens in dem Centrum alles Seins und Lebens, in Gott selbst, findet, gleichviel, ob dasselbe in dem idealen oder realen Leben des Menschen seine Offenbarung zeigt — und daß es als christliches Gewissen seine Hauptsumme schöpft aus dem, der Weg, Wahrheit und Leben ist, das Gewissen als Centrum des christlichen Lebens in dem Centrum alles christlichen Lebens, Christus, der jene Hauptsumme und jenes Hauptorgan thatsächlich ur- und vollbildlich geoffenbart hat. Das Gewissen ist mithin ebenso offenbarungsbedürftig wie offenbarungsfähig. Das rechte Gewissen ist nur durch die Offenbarung wirksam, das sogenannte natürliche Gewissen ist nur eine unvollkom-

mene Form, eine niedere Stufe des Bewusstseins, wie dasselbe sich unserer Betrachtung aufgeschlossen hat, so gewiß das Gottesbewußtsein als Hauptsumme aller Erkenntniß sein nothwendiger Culminationspunkt ist.

Die Definition „sittliches Gefühl“ erschöpft den Begriff nicht, die andere: „Richtung auf den Urgrund“, leidet an demselben Mangel, auch ist die Fassung zu unbestimmt, ja vielleicht pantheisirend; Reinhard's Definition: „die Neigung, sich durch den Willen Gottes bestimmen zu lassen“, verwechselt Gewissen mit Gewissenhaftigkeit. Die Definition des Jenenser Schwarz: „die Einheit des Selbstbewußtseins und des Gottesbewußtseins in Beziehung auf unsere Selbstthätigkeit im Ganzen (Gesetz) wie im Einzelnen (Gebot)“, kommt zwar dem Richtigen näher durch das Wort Einheit, allein das nothwendige Mittelglied Weltbewußtsein ist weggelassen, auch fehlt das theoretische und ästhetische Gewissen und die Offenbarung des Bewusstseins in der Gesamtnatur des Menschen kommt nicht zu ihrem Rechte. Schwarz fühlt denn selbst den Mangel des Weltbewußtseins in seiner Definition, wenn er dann weiter den Unterschied der *conscientia propria* und *aliena* berührt. Die Unterscheidung der Scholastiker von *συνείδησις* und *συντήρησις* ist nichts als eine Anerkennung des Bewusstseins im idealen und realen Zustande des Menschen. Der Begriff *συντήρησις* ist von Clemens Alex. entlehnt. Wenn Neander von einer Unverläugbarkeit des Bewusstseins redet, so ist das eine Hindeutung auf das Gewissen nach unserm Grundbegriffe. Daß das Gewissen der Entwicklung, Bildung bedürftig, fähig ist, hängt zusammen mit dem innigen Verwachsensein desselben mit der Offenbarung. Ist aber das Gewissen die Hauptsumme, das Centralorgan alles Bewusstseins, so ist nothwendig, daß dasselbe auch seinen Sitz in dem Centrum des Menschen, im Herzen, hat, wie solches auch die heilige Schrift bezeugt, Röm. 9, 1; 2 Cor. 1, 12; Hebr. 9, 9. Die Freiheit des Bewusstseins im idealen Zustande des Menschen wird hier zur Nothwendigkeit, so gewiß der Mensch hier das *ἀντρεξόνοιο* nur seiner idealen Natur gemäß vollziehen kann und das, was wir Wahlfreiheit nennen, nur immer zum Siege des Idealen, des Regulators in dem Gottesbewußtsein, führen muß. Die Hauptsumme des Bewusstseins führt zu keinem andern Resultate. Diese Nothwendigkeit ist freilich keine andere als die ideale, die freie Selbstbestimmung des Menschen zum Guten. Das Gewissen vermittelt und ist dann die Harmonie zwischen Selbst, Welt, Gottesbewußtsein, außer welcher für den



idealen Menschen gar kein Leben zu denken ist. Dadurch wird bestätigt, was oben über die Centripetal- und Centrifugalkraft des Gewissens bemerkt worden ist. Diese doppelte Kraft vollzieht jene Harmonie. Im realen Zustande des Menschen ist das Gewissen dann für die Wiederherstellung dieser Harmonie wirksam. Denn in diesem realen Zustande ist theils ein Kampf der verschiedenen Daseins- und Lebensformen des Bewußtseins mit einander, vgl. Röm. 7, theils findet ein Ueberwiegen des einen Bewußtseins statt. Hat das Selbstbewußtsein die Oberhand, so zeigen sich die Formen der größten Selbstsucht, des rohesten Fanatismus, der mächtigsten Herrschaftsucht bis zu der feinsten Vergottung des Ich in den Formen des falschen Mysticismus, Pantheismus, Atheismus, auch des bis in die kleinsten Kreise sich zurückziehenden Pietismus. Herrscht das Weltbewußtsein vor, so ergeben sich die Formen des Materialismus, des Darwinismus, der Vergottung der Materie, des offenen und versteckten Gnosticismus, der Versöhnung des Evangeliums mit der Kultur, der verkehrten Staatslehre, des Kosmopolitismus, der Internationale. Ist das Gottesbewußtsein krankhaft im Vordergrunde, so entsteht religiöse Schwärmerei, verkehrte Weltflucht, Kreuzigen des Fleisches im buchstäblichen Sinne. Auch ist die innere Harmonie zwischen theoretischem, ästhetischem und praktischem Gewissen gestört. Aufgabe des Gewissens ist, auch diese Harmonie wieder zu ihrer Realität zurückzuführen, so daß die Hauptsumme des Bewußtseins keine Zahlengröße in demselben mehr vermißt und das Centralorgan nicht ferner aus seinem Centrum verschoben und verdrängt worden ist und Freiheit, Schönheit, Wahrheit die Daseinsformen in dieser Kategorie werden. So gewiß aber das Gewissen auch etwas Individuelles, Partielles, Universelles ist und man von einem Einzel-, Gemeinde-, Volksgewissen reden kann, so gewiß läßt sich sagen, daß das Selbstbewußtsein in der römischen Kirche seine größte Abart in dem Infallibilitätsdogma erhalten hat, das Gottesbewußtsein seine mächtigste Verzerrung schon seit einem Jahrtausend in der erstarrten Kirchenlehre der griechischen Kirche besitzt, während der evangelischen Kirche die Aufgabe zugefallen ist, diese beiden Radian durch den dritten Radius, das Weltbewußtsein, zu versöhnen und die rechte Harmonie herzustellen, ohne dabei in die Gefahr zu gerathen, selbst zu verweltlichen und die Disharmonie noch zu steigern, weil sie in der Lehre von der Freiheit des Christenmenschen und vom allgemeinen Priesterthum die rechte Correctur des Weltbewußtseins nach der Seite des Selbstbewußtseins besitzt und bei der

Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo nicht zu fürchten ist, die Welt werde sich mit ihrem Bewußtsein in das Gottesbewußtsein eindringen, dasselbe verflüchtigen und stören wollen. So aber wird es der evangelischen Kirche möglich, die Herstellung der Harmonie durch Weltheiligung, Weltdurchdringung, Weltverklärung zu vollziehen. Am schwersten dürfte dies innerhalb der evangelischen Kirche der reformirten werden, da bei der Lehre von der Prädestination, abgesehen von andern Schwächen dieser Lehre nach der theologischen und anthropologischen Seite hin, diese Weltüberwindung doch eben statutarisch nur an den Auserwählten, mithin bloß partiell vollzogen wird.

Merkwürdig ist, daß mit dieser Ableitung des Wortes Gewissen die beiden klassischen Sprachen bis zur Congruenz übereinstimmen. Gewissen heißt im Lateinischen *conscientia*, im Griechischen *συνείδησις*. In beiden Wörtern liegt, wie in dem deutschen durch seine Vorsylbe, so hier kraft der Präposition eine Zusammenfassung, Verknüpfung, innige organische Verbindung von Wissen zu einer höhern Einheit, eine Summirung, Concentrirung von Wissen zu einer Hauptsumme in einem Centralorgane. Diese Uebereinstimmung ist nicht etwas Zufälliges, sondern dient zum wohl zwingenden Beweise der Richtigkeit des untersuchten Wortes in dessen Ableitung, bezüglich Erklärung, in der deutschen Sprache. Der Begriff wird auf diesem ebenso einfachen als natürlichen Wege gefunden und in seinem ganzen Umfange und Inhalte erschöpft.

Für die Richtigkeit der vorgetragenen Ableitung spricht auch Test. XII patr. p. 527: ἡ συνείδησις μου συνέχει με πρὸς τῆς ἀμαρτίας, und Weish. 17, 11: ἡ πονηρία, — — συνεχομένη ἐν συνείδησει; besonders das hier daneben gebrauchte *συνέχειν* in Verbindung mit *συνείδησις* zeugt von einer Summirung, Concentration von Bewußtsein in einem Centralorgane, von einer Zusammenfassung desselben in eine höhere Einheit. Auch liegt in *συνέχειν* die Totalkraft: 2 Cor. 5, 14: ἡ ἀγάπη τοῦ Ἰησοῦ συνέχει ἡμᾶς, vgl. Luc. 22, 63: οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες τὸν Ἰησοῦν; und die Totalwirksamkeit: Act. 18, 5: συνέχετο τῷ λόγῳ; Weish. 17, 12: συνέχετο ἔργοις. Schon dem natürlichen Gewissen wird eine solche Summirung beigelegt, Röm. 2, 15; weshalb dort nicht ohne Absicht *συμμεμετρυνούσης* (vgl. Röm. 9, 1) steht; die *συνείδησις* verknüpft die *μετρηρία* zu einer Einheit, concentrirt dieselbe. 1 Tim. 1, 5 erscheint die *συνείδησις ἀγαθή*, das ideale Gewissen, als die zweite Stufe der Teleologie, innerhalb welcher die Liebe ihre Bewegung offenbart; die erste Stufe

ist der Sitz des Gewissens, die zweite die Zusammenfassung des an jener Stelle vorhandenen Bewußtseins, die dritte die vornehmste Aeußerung und Wirkung jener Summierung, der Glaube, alle drei Stufen aber auf der idealen Höhe des Menschenwesens. Als eine Zusammenfassung des Gesamtbewußtseins ist das Gewissen zugleich das rechte Organ des Glaubens, wie denn die Umkehrung der Stufen sich B. 19 zeigt, indem dort *πίστις* vor *συνείδησις* steht. Aber nur das ideale Gewissen ist ein fähiges, geschicktes Organ des Glaubens. Auf seiner idealen Höhe zeigt sich das Gewissen auch Act. 24, 16: *ἀνρόσχοπος*, dort mit den beiden Radien des Welt- und Gottesbewußtseins. 2 Cor. 1, 12 wird das ganze Gewicht in das Gewissen verlegt; dies Zeugniß des Gewissens besagt, daß das Gottes- und Weltbewußtsein recht vermittelt und versöhnt werden sollen in der Ueberwindung der Welt durch das Gottesbewußtsein und in dem Verhalten zu der erlösten, idealen Welt, zu der Gemeinde Christi; diese Aufgabe fällt der *συνείδησις* zu. 1 Cor. 8, 10. 12 erscheint das reale, darum schwache, unkräftige Gewissen. 1 Cor. 10, 25. 27. 28 befinden sich die beiden Radien des Gottes- und Weltbewußtseins im Kampfe. Derselbe soll zu Gunsten des Gottesbewußtseins entschieden werden, doch also, daß die Freiheit des Selbstbewußtseins gerettet wird zur Ehre Gottes, so daß die Harmonie wieder hergestellt ist. 2 Cor. 4, 2 wird *συνείδησις* geradezu als Grundwesen des Menschen angegeben; dies Grundwesen erfährt Befriedigung, wenn jene drei Radien im Einklange mit einander sind. 2 Cor. 5, 11 hofft der Apostel, wie er Gott offenbar geworden, so auch werde er seiner Gemeinde, dem Grundwesen und der Würde eines jeden Einzelnen in derselben, offenbar werden: Gott in seiner Totalität, der Mensch in seinem Centrum sind Gegensätze. Röm. 13, 5 ist die *συνείδησις* das Gesamtbewußtsein des Menschen und zwar das ideale im Gegensatz zu einem Theile dieses Bewußtseins und zwar des realen. 1 Petr. 2, 19 erblicken wir die *συνείδησις* auf der höchsten Stufe, auf der seligen Höhe des durch Ueberwindung der Welt im Schwersten, was die Welt bietet, im Trübsal, vertärten und unerschütterlich fest gewordenen Gottesbewußtseins, wobei zugleich das Selbstbewußtsein zu der höchsten Klarheit und Reinheit erhoben worden ist, darin, daß der Mensch um Gottes willen, nicht mehr durch Schuld seiner Sünde leidet, so daß die durch die Gluth der Trübsal bewährte und vollendete Harmonie in höchster Herrlichkeit offenbar wird. Dieselbe Vollendung der Harmonie, nicht für die Schranke des Individuums, sondern

für die ganze Menschheit in der Heilsgeschichte Hebr. 9, 9, vergl. meine Auslegung zu der Stelle.

Beck, biblische Seelenlehre, 2. Aufl. S. 50, nennt das Gewissen den geistigen Innen Sinn, wo der Lebensfluß von Außen nach Innen geht. Derselbe scheint dabei nur das centripetale Wirken des Gewissens anzuerkennen, während von der centrifugalen Seite desselben nicht geredet wird, die ihre Stätte vorzugsweise in dem praktischen Gewissen hat. Das theoretische Gewissen hat die Competenz der Gesetzgebung, das ästhetische der Abwägung, das praktische des Richtens. Beck stimmt dann unserer Ansicht über das Gewissen zu, wenn er dasselbe S. 72 als Centralbewußtsein faßt. Auch ist richtig, daß das Gewissen, S. 73, mit dem *νοῦς* eine organische Kraft und Function des Herzens — richtig das Herz Sitz des Gewissens — ausmacht, so daß beide mit einander correspondiren, wechselseitig in einander wirken als gemeinschaftliche Elemente des Herzlebens. Unverkennbar findet ja ein innerer Zusammenhang mit dem *νοῦς* statt, wie derselbe im Widerspruche mit Beck als Träger der höchsten Offenbarungswahrheiten und Heilsrealitäten vom Verfasser in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1871, 2, 318 ff. dargestellt worden ist: der *νοῦς* führt in das Centrum der Offenbarung, das Gewissen in das Centrum des Wissens, des Bewußtseins; der *λόγος τοῦ νοῦς* bildet die Brücke zwischen beiden Organen, sofern der *νοῦς* dies Gesetz erteilt von dem Throne des *ἀληθινόν* herab, das Gewissen aber dies dem Bewußtsein vermittelt. Aber beide Organe dürfen nicht unterschieden werden, so daß dem Gewissen eine Contractivkraft, dem *νοῦς* eine Expansivkraft zugeschrieben wird, vielmehr gehören jene beiden Kräfte einzig dem Gewissen an. Richtig faßt dann Beck die beiden Organismen als die organische Grundlage des Glaubens im Menschen zusammen, bei welcher Fassung der so oft übersehene Radius des Gewissens, das Gottesbewußtsein, zu seinem vollen Rechte kommt. Beck ist dann wieder auf dem Wege zu unserer Ansicht, wenn er S. 74. 75 von Gedankenbildungsproceß und combinirender Thätigkeit der Gedanken redet, nur hält Beck an der alten Ableitung des Wortes von „gewiß“ fest. Die weitere Schilderung des Gewissens bei jenem verehrten Herrn Verfasser leidet dann an dem wesentlichen Uebelstande, daß das ideale und reale Gewissen vermischt werden, was Unklarheit zur Folge hat.



# Anzeige neuer Schriften.

## Biblische Theologie.

Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesiß, unter Beifügung des revidirten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente sowie einer von Dr. A. Dillmann aus zwei äthiopischen Handschriften gefertigten lateinischen Uebersetzung, erläutert, untersucht und mit Unterstützung der K. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen herausgegeben von Herm. Rönisch. Leipzig, Fues (Reisland) 1874. VI und 554 S.

Herr Diaconus Rönisch in Lobenstein, welcher durch zwei größere Werke (Itala und Vulgata 1869; das N. L. Tertullian's 1871) und durch viele Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften sich längst nicht bloß als einen Gelehrten unermüdlischen wissenschaftlichen Eifers, sondern auch als einen unserer besten Kenner der Itala und der ganzen auf die alten griechischen und lateinischen Bibelübersetzungen bezüglichen Literatur rühmlichst bewährt hat, hat auch den von A. M. Seriani in der Ambrosischen Bibliothek in Mailand aufgefundenen und 1861 herausgegebenen lateinischen Fragmenten des Jubiläenbuches seine Studien zugewendet, zunächst zu dem Zweck, von denselben eine lesbare Ausgabe zu veranstalten und ihr die nothwendigen sprachlichen und sachlichen Erläuterungen beizufügen. Unwillkürlich wurde er dadurch zur Untersuchung des ganzen, in seiner Art so merkwürdigen Buches geführt, und so entstand diese seine umfangreiche Schrift, deren Druck (bei der jetzigen Scheu der Verlagsbuchhändler vor gelehrten theologischen Werken) vielleicht nicht so bald ermöglicht worden wäre, wenn nicht die K. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, in richtiger Würdigung der Wichtigkeit der Sache, zu dem Unternehmen einen Zuschuß bewilligt hätte. Diese seine Schrift, mit der dem Verfasser eigenen Gründlichkeit, Sorgfalt, Umsicht und Sachkenntniß gearbeitet, ist jetzt die Hauptschrift über jenes Apokryphon, in welcher man alles darauf Bezügliche gesammelt und verarbeitet finden kann, und wir wollten darum nicht unterlassen, hier mit ein paar Worten auf dieselbe aufmerksam zu machen. Der Verfasser giebt darin mit gegenübergestellter lateinischer Version des äthiopischen Textes den lateinischen Text des Ambrosischen Fragmentes verbessert und interpungirt, sammt einem ausführlichen sprachlichen Commentar dazu, und bespricht übersichtlich sowohl die sämmtlichen in diesem Fragment vorkommenden Itala-Bestandtheile als auch die beachtenswerthen, vom masoretischen oder LXX-Text der Genesiß abweichenden Lesarten, die aus dem Jubiläenbuch sich ergeben (S. 7—211). Da das Buch in der lateinischen Handschrift nach des

Verfassers Berechnung ursprünglich 148 Blätter umfasste, von denen nur 10 erhalten sind, die Fragmente also nicht einmal ein Drittel des Ganzen umfassen, so reißt der Verfasser, um von dem Inhalt des ganzen Buches eine Anschauung zu geben eine ausführliche Inhaltsübersicht der vollständigen Schrift ein und ermöglicht durch Aufstellung einer chronologischen Tabelle einen Ueberblick über die ganze sehr künstliche Zeitrechnung derselben (S. 211—251). Als weitere Beigabe läßt er eine sorgfältige Zusammenstellung und Erörterung sowohl der ausdrücklichen Anführungen des Buches seit Epiphanius und Hieronymus bis auf die jüngsten Byzantiner herab, als auch der stillschweigenden Benutzungen desselben von den Clementinischen Recognitionen an folgen und legt Alles, was er an gleichartigen oder verwandten Stoffen im jüdischen Midrasch, bei den Samaritanern und Muslim, besonders auch im B. Henoch, 4 Cor., Test. XII patriarch., ja selbst im Neuen Testamente gefunden hat oder gefunden zu haben glaubt, vor (S. 251—422). Bis auf die noch wenig ausgebeuteten Scholien der LXX-Handschriften erstreckt sich hier sein Sammlerfleiß, und es ist ihm gelungen, zu den vielen schon von seinen Vorgängern zusammengebrachten Testimonien manche neue oder erst seit kurzer Zeit zugänglich gewordene hinzuzufügen. Indem er diese Zeugnisse wörtlich oder in genauen Auszügen mittheilt, ist freilich dieser Theil des Buches sehr stark angeschwollen, dafür haben aber auch hier die Leser, denen die Quellen nicht zugänglich sind, eine zur Zeit möglichst vollständige Uebersicht über sämtliche in Betracht kommende Zeugnisse, in der Art der einst von J. A. Fabricius dazu gemachten Anfänge. Nach einer ebenfalls sehr eingehenden Darstellung der Beurtheilung, welche das Buch bisher durch die Gelehrten erfahren hat, erörtert er endlich in den letzten Abschnitten die Entstehung der altlateinischen Version, die verschiedenen Benennungen des Buches, die Eigenthümlichkeiten desselben hinsichtlich der Form, des Stoffes und der Tendenz, sowie Ort, Zeit und Zweck der Abfassung der hebräischen Urschrift (S. 422—535). Hier hat er mit zureichenden Gründen erwiesen, daß die lateinische Version aus dem Griechischen und zwar nicht vor der Mitte des 5. Jahrhunderts gemacht ist, vielleicht in Aegypten oder einem Nachbarland. Vor seiner Uebersetzung ins Griechische und dann ins Lateinische sei das Buch lange bei den Juden verborgen gewesen, aber unter ihnen viel gelesen worden. Geschrieben ist es auch nach seiner Untersuchung im 1. christlichen Jahrhundert, wie man schon bisher angenommen, näher zwischen 50 und 60 nach Christo, von einem palästinischen oder, wie er vermuthungsweise ausspricht, nordpalästinischen, vielleicht transjordanischen Juden und zwar einem auf der Höhe der Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit stehenden Mann. Die Meinungen der jüdischen Gelehrten, daß das Buch aus essenischen oder samaritanischen oder alexandrinischen Kreisen stamme, weist er mit Recht zurück; er findet vielmehr, daß der Schriftsteller zwar an die genannten jüdischen Richtungen ebenso wie an die Pharisäer und Sadducäer seine Concessionen macht, aber gegenüber von ihnen allen auch seine eigenen Wege geht, und legt ihm so wenig eine bloß unschuldige schriftstellerische Absicht bei, daß er vielmehr seine Schrift für eine starr-jüdische Tendenzschrift zelotischen Geistes erklärt, welche nicht bloß gegen Griechen, Römer und Herodier, sondern auch gegen das schon um sich greifende Christenthum Front machen und dagegen conciliatorisch die verschiedenen jüdischen Parteien um die eine Fahne des levitischen Monothismus schaaren und zu vereintem Kampf ermunthigen wolle, eine Art formula concordiae des damaligen Judenthums in der

Form eines religiös erbaulichen Volks- und Familienbuchs, welches nicht zum wenigsten zu der verblendeten Hartnäckigkeit beigetragen habe, durch die die Juden schließlich die Zerstörung ihrer Stadt herbeigeführt haben. Mag auch der Herr Verfasser hier in manchen Dingen zu viel in das Buch hineingelesen haben, so läßt sich ihm doch Scharfsinn und Geschick in der Durchführung dieser Ansicht nicht absprechen, und unstreitig fällt dadurch auf manche bisher weniger beachtete Seiten des Buches ein neues Licht. Aufgefallen ist uns, daß er (S. 413 u. f.) das 4. Buch Esra zu früh datirt. Ausführliche Register zu dem ganzen Bande sind hinten beigegeben. Nebriens war S. 352 und 553 Wilmar statt Wilmars zu drucken. Mehr Selbstbeschränkung in Mittheilung dessen, was die Vorarbeit zu solchen Untersuchungen ausmacht, und größere Bündigkeit und Kürze der Darstellung dürften dem Verfasser zu empfehlen sein.

A. Dillmann.

Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebraicum — — —,  
scripsit Hermann L. Strack, Dr. phil. Lipsiae, J. C.  
Hinrichs, bibliopola, 1873. 131 pp.

Während auf die diplomatisch genaueste Textausgabe der Classifier von allen Seiten der größte Fleiß verwendet wird, hat der Originaltext des Alten Testaments seit den trefflichen Arbeiten von de Rossi nur gar wenige und sporadische Bemühungen aufzuweisen. Freilich erfordert diese Thätigkeit eine Fülle von Kenntnissen, wie sie dem gewöhnlichen Studiengange unsrer Theologen ferner liegt, und zugleich eine so zähe, auf das Kleinste gerichtete Aufmerksamkeit und Energie, wie sie bei Wenigen sich findet. Und doch kann uns auch in der Wissenschaft nur die Treue im Kleinen wirklich weiter bringen. Darum sprechen wir dem jungen Gelehrten, welcher sich dies Studienfeld der kritischen Textausgabe des Alten Testaments gewählt hat, unsern wärmsten Dank aus, zumal er nach den vorliegenden Prolegomenen nicht nur die erforderlichen Kenntnisse zu diesem Werke mitbringt, sondern auch durchweg ein richtiges umsichtiges Urtheil an den Tag legt, Dank seinen Lehrern Delitzsch und Biesenthal, welche ihm in der That die vorzüglichsten und kundigsten Berather sein konnten. — Im ersten Capitel bespricht er die verlorenen Codices, zuerst den berühmten, oft genannten Coder Hillel, der nach dem Verfasser nach dem Ende des 6. Jahrhunderts, etwa in Spanien, geschrieben worden ist. Er giebt auch eine große Zahl von Lesungen an, welche diesem Coder zugeschrieben werden. Dann referirt er über die übrigen verlorenen Handschriften und die Lesarten Ben-Asher und Ben-Naphthali, die übrigens von Chajim nicht vollständig aufgeführt sind. Das zweite Capitel handelt über die Schriften, welche die heute noch vorhandenen Codices besprechen, sodann über die große Schwierigkeit, zu entscheiden, welche Handschriften als gut zu bezeichnen sind. Die Urtheile über den Werth der occidentalischen und orientalischen, der spanischen und der deutschen Codices gehen sehr auseinander. Der Verfasser enthält sich eines Urtheils, weil ihm eine genügende Zahl zur Vergleichung noch nicht bekannt war. Unter den alten Codices steht der Coder Ben-Asher aus dem 10. Jahrhundert obenan, der nach Jakob Sapphir nicht verloren, sondern in „Beräa“ (Aram Zoba, Chelbon) aufbewahrt wird. Nach Grätz (Geschichte der Juden, V, 344) wurde derselbe von Karäern und Rabbaniten als Menstrecoder angesehen; auf ihm beruhe einzig und allein der masoretische Urtext

der heiligen Schrift. Dann werden die anderen Hauptcodices kurz angegeben, um dann S. 57 die kritischen Schlüsse hieraus zu ziehen. — Im zweiten Buche bespricht der Autor mit vieler Umsicht die Textgestalt, wie sie zur Zeit der Talmudisten existirt hat. Der Werth der talmudischen Citate erhalte dadurch sein Maas, daß die alten Rabbinen gewohnt waren, nur aus dem Gedächtnisse zu citiren. Schon daraus folge, mit welcher Vorsicht man solche Anführungen für die Textrevision zu benutzen habe, wenn gleich oft die Differenz außerordentlich unbedeutend sei. Indes stimmen die von den alten Rabbinen angeführten Stellen oft in den kleinsten Dingen mit unserem Texte überein. Dann redet er über die Masora und findet hier Gelegenheit, manche kleinere Irrthümer zu berichtigen. Gegenwärtig, so hören wir, befindet sich der junge Gelehrte in Petersburg, um die bekannten karaitischen Codices von Firkowitsch genauer zu untersuchen. Die vorliegenden Prolegomena bestätigen in reichem Maasse, daß er zu jener Aufgabe in ausreichendster Weise gerüstet ist. Natürlich sind wir von der Erwartung weit entfernt, die Untersuchung werde irgendwie wichtige neue Lesarten beibringen, welche Schwierigkeiten des Textes beseitigen; gleichwohl wird sie uns den masoretischen Text in bedeutend besserer Gestalt bringen. Krappant war uns in §. 1 der Prolegomena die Meinung, daß der Text seit Esra im Ganzen fest geblieben sei. Dr. S. constatirt, daß man zu den Zeiten von Philo und Josephus einen großen Theil des Alten Testaments auswendig zu lernen pflegte, und schließt nun, daß dieser Umstand die Treue der Texttradition nothwendig habe sicher stellen müssen. Freilich gegen weitgreifende umfassende Veränderungen, aber um so weniger gegen kleinere Versehen, welche durch Gedächtnisfehler sogar sich einbürgern konnten. Und der Schluß von der Zeit Philo's auf die des Esra, vier volle Jahrhunderte zurück, dürfte doch mehr als gewagt sein. Da aber diese Frage gar nicht die eigentlichen Studien des Verfassers berührt, so können wir der Wissenschaft zu solcher Thätigkeit, wie sie sich in den Prolegomenen ausdrückt, nur Glück wünschen.

Lübingen.

E. Diestel.

ספר תהלים Liber Psalmorum hebraicus atque latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus. Consociata opera ediderunt Constantinus de Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch. Lipsiae, F. A. Brockhaus, 1874.

Dem Uebelstande, daß wir in unsern gedruckten hebräischen Bibeln keineswegs einen Text besitzen, der mit kritischer Umsicht den besten Handschriften entnommen ist, hat Dr. Delitzsch bereits dadurch früher theilweise abzuheffen gesucht, daß er, im Verein mit dem gelehrten S. Baer, möglichst genaue Separatausgaben der gelesenen Bücher — des Psalters 1861, der Genesis 1869, des Jesajas 1872 — veranstaltete. In der obigen Schrift, die von ihm auch geplant, gefördert und zum nicht geringen Theile mitverfaßt ist, bietet er uns nicht nur eine neue, mit größter Sorgfalt revidirte und verbesserte Ausgabe des hebräischen Textes der Psalmen, sondern er hat auch Dr. Tischendorf bewogen, die aus dem Grundtext geflossene hieronymianische Uebersetzung des Psalters, welche bisher aus Vallarfi oder Sabbatier entnommen werden mußte, kritisch zu bearbeiten und die Lesarten des Amiatinus hinzuzufügen. Bekanntlich rühren von Hieronymus drei lateinische



Psalterausgaben her, zuerst die Revision der Itala (Psalterium Romanum), dann dieselbe, aber nach den LXX verbessert (Psalterium Gallicanum, das in die Vulgata übergegangen ist), endlich eine eigene Uebersetzung, ganz aus dem Hebräischen. Schon die flüchtigste Vergleichung zeigt, daß in dieser letzten Uebertragung nur sehr wenige Verse mit den früheren identisch lauten und daß sie dem Grundtexte sehr genau folgt. Außerdem hat aber Dr. Delisch das Accentuationsystem der drei poetischen Bücher in der Einleitung kurz und bündig entwickelt, das bereits in der eingehenden Abhandlung von C. Baer, welche er der zweiten Ausgabe seines Psalmencommentars einverleibt hatte, ausführlich dargelegt war. Da dasselbe keineswegs nur musikalischen, sondern auch logischen Gesetzen folgt, so trägt die Kenntniß desselben sehr wesentlich zum Verständniß der masoretischen Auffassung des Textes bei, die doch immer die feste Grundlage der Erklärung bleiben wird, mag man nun die Bedeutung derselben höher oder niedriger schätzen. Sonach sprechen wir den genannten Gelehrten für ihre äußerst mühselige, ächt wissenschaftliche Arbeit unsern wärmsten Dank aus, die uns eine neue Bereicherung der urkundlichen Quellen der Texttradition gewährt, und wünschen, daß diese hübsche handliche Ausgabe in den Händen unsrer theologischen Jugend sich bald einbürgern möge.

Tübingen.

E. Diestel.

Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek.  
Von Dr. Georg Ebers, Prof. an der Universität Leipzig.  
Leipzig, Verlag von Wilh. Engelmann, 1872. XVI und 608 S.

So lebhaft wir auch die baldigste Fortsetzung des Werkes: „Aegypten und die Bücher Moses“ wünschen, so können wir doch unmöglich dem Verfasser darum zürnen, daß er die Weiterführung durch die Veröffentlichung des vorliegenden Buches verzögert hat. Denn wenn er im Wanderbuche den anmuthigsten Erzähler und anschaulichsten Schilderer macht, so gewährt der zweite, gelehrte Theil eine erstaunliche Fülle interessanter Kunde, namentlich dem Theologen, der die stets anwachsende, ja anschwellende Literatur der Aegyptologie nicht mehr zu bewältigen vermag. Trotz ihrer äußeren Trennung haben aber beide Theile darum so viel innere Verwandtschaft, weil dem Gelehrten auch auf der Wanderung an jedem bedeutsamen Punkte alle einschlägigen Fragen der Archäologie so gegenwärtig sind, sich ihm so von selbst aufdrängen, daß wir den Touristen schon darum nicht vom Forscher trennen können, weil ihm die Forschung selbst ein warmes Herzensinteresse ist. Erwägt man nun gar, daß der Verfasser nur wenige Tage, nachdem er den Arm gebrochen, zur Fahrt in den Sinai aufbrach, so kann man ihm die Bewunderung nicht versagen, daß er noch so Vieles berichten und so ungetrübt wiedergeben konnte. In den Städten Aegyptens tritt uns der heutige Orient mit einer Anschaulichkeit entgegen, wie in wenigen anderen Reisebeschreibungen; immer neue Züge lernen wir hier, die uns unbekannt waren. — Was nun seine Beiträge zum Verständniß der Bibel betrifft, so bezeugen wir zuerst dem geschichtlichen Nachweise, daß die Erzählung von der Kindheit des Moses sich völlig auf dem Niveau localer Möglichkeit und zeitgeschichtlicher Wahrscheinlichkeit halte. Dann wird der Umfang von Gosen (S. 488 ff.) genau bestimmt, mit Hilfe der biblischen Notizen und der Uebersetzer wie der Denk-

mäler. Die Südgrenze bildete der Isthmus von Sues und die Befestigungslinie, welche das Land vor den Einfällen der östlichen Nachbarn schützen sollte. Der nördlichste Punkt dieser Mauer war Pelusium, wo der Cultus des Set blühte. Die Südgrenze bildete einen Halbbogen, der sich im Westen auf Heliopolis (On) stützte und im Osten beim Timsah-See endete. Jene Stadt bildete auch den südlichsten Punkt der Westgrenze, die sich nach Norden bis Tanis hin erstreckte. Hier lag der Menzaleh-See und die Sumpfgegend von Pelusium. Er sucht dann die Lage der Städte Ramses, Pihachiroth, Migdol zu bestimmen. Ramses II. Miamun ist ihm der Pharao der Bedrückung, sein Sohn Merneptah der des Auszugs, also wie Pepsius und Bunsen. „Etham“ erklärt er für das Befestigungssystem, Migdol setzt er an die Stelle des heutigen Tel es Semut, 12 Miglien von Pelusium, dagegen identificirt er das Ataka-Gebirge mit Baal Zephon (S. 511). Dabei möchten wir eine religionsgeschichtliche Einschaltung machen. Er sagt, die Hyksos hätten den Namen des Set gewählt, um mit ihm ihre Baalim zu bezeichnen“ (S. 80. 523). Die Stelle im Papyros Sallier I giebt doch nur die Anschauung des schreibenden Aegypters, der natürlich den Gott des Auslandes, Set, mit dem Gotte der Ausländer Baal (denn „Baalim“ ist nur biblische Form und niemals auf heidnischem Boden als Intensivplural gebraucht) identificirt, gerade wie Herodot sagt, daß die Aegyptier die Aphrodite verehrten und Hathor nannten. Daß aber die Hyksos selbst den Baal mit Set bezeichnet hätten, dafür möchte ich doch Belege hören. Auch in der Auseinandersetzung über Baal-zephon (S. 510 ff.) ist mir Einiges unklar geblieben. Steht nämlich fest, daß nur die Griechen von Typhaon oder Typhon reden und daß nur sie mit diesem rein griechischen Wesen den ägyptischen Set identificiren, wie kommt man denn überhaupt dazu, das Wort Typhon aus dem Aegyptischen herleiten zu wollen? Solange nicht der Name „Typhon“ als volles Synonym mit Set auf zahlreichen alten rein ägyptischen Inschriften gelesen ist, entbehrt doch auch jeder Versuch solcher Herleitung alles wissenschaftlichen Grundes und lassen wir uns durch des trefflichen Dümichen Nilferd = tep auch nicht imponiren. Ja, wenn die Griechen das Wort ausschließlich zur Bezeichnung gerade dieser ägyptischen Gottheit verwendeten! Allein das ist ja nicht der Fall. Daß die ganze Vorstellung aber ächt griechisch ist und sogar einer bedeutenden Correctur bedarf, um mit Set parallelisirt zu werden, ist doch unzweifelhaft. Es ist gerade so, als wenn man die Namen Zeus, Aphrodite, Athena aus dem Aegyptischen herleiten wollte, weil Herodot den Griechen durch diese Uebertragung den ägyptischen Götterkreis verständlich zu machen suchte. — „Der Baal des Nordens“ paßt ja überdies vortrefflich in die semitischen Vorstellungen und erinnert an den harranischen obersten Gott Semäl, der auch im Norden thront. — Den Durchgang durchs Rothe Meer beschreibt der Verfasser (S. 101 ff.) höchst anschaulich. (Daß Ex. 14 zwei ineinandergeschobene, leicht darstellbare Berichte enthält, daß nur in der Grundschrift „von der Mauer zur Rechten und zur Linken“ und nur beim prophetischen Erzähler, dem Zahvisten, vom „starken Ostwinde“ die Rede ist, beachtet er freilich nicht. Daß sich das Wunder in den Grenzen der natürlichen Möglichkeit halte, könnten wir demnach nur von dem letzteren sagen.) Uebrigens entscheidet er sich nicht fest über die Durchgangsstelle, obgleich er sie in der heutigen Nordspitze des Suebusens sucht, was uns doch etwas unwahrscheinlich dünkt. Daß der Durchzug des ganzen Volkes in Einer Nacht erfolgt sei, kann er darum für geschichtlich halten, weil

er (mit Schleiden, S. 534, den er deshalb citirt) die Masse des Volks für weitaus geringer hält, als Exod. 12, 37 angegeben ist. — Besonders wichtig sind seine Untersuchungen über die verschiedenen Lagerplätze des Volks bis zur Ankunft am „Sinai“. Dophka glaubt er mit den Maffkatgruben (in denen außer Kupferschwärze besonders Malachit gewonnen wurde, wie Ebers nach Vepsius ausführlich darlegt, S. 539 ff.) combiniren zu können, S. 145 ff.; hier waren ohne Zweifel viele verurtheilte Juden und Moses konnte erwarten, daß sich ihm hier viele Mißvergnügte anschließen würden, um dann theils den Aegyptern, theils den Wüstenstämmen besser widerstehen zu können. Daß Raphidim vor der Mase des Wadi Feirân (wo sich das Thal zu solcher Breite öffnet, daß hier der Kampf mit Amalek sehr wohl vor sich gehen konnte) gelegen haben müsse, weist er überzeugend nach. Mit großer Ausführlichkeit vertheidigt er seine Ansicht, daß die herrliche Bergpyramide des Serbâl, nicht aber der Djebel Musa der Berg der Gesetzgebung gewesen sei. Daß jener Bergrieße dem Dr. Friedrich Strauß seiner Zeit wie „rauchend“ erschienen sei, darf doch wohl kaum als Instanz gelten. Die ganze Controverse wird uns hier mit großer Ausführlichkeit dargelegt und die Darstellung ist wohl geeignet, das Interesse rege zu halten. Namentlich dürfte der Beweis dafür erbracht sein, daß vor dem 6. Jahrhundert nach Christo der Serbâl, und nicht der Dschebel Musa, für den eigentlichen Sinai gegolten habe. Stellt man freilich die weitere Frage, auf welchem Gipfel nun thatsächlich jene Ereignisse von 2 Mos. 19 an sich zugetragen haben, so wird der Forscher wohl sich zu bescheiden haben. Nimmt man nämlich auch alle localen Andeutungen, wie sie ursprünglich in den vom Verfasser des Pentateuch benutzten beiden Quellschriften standen, zusammen, so ergibt sich doch aus diesen mit großer Wahrscheinlichkeit, daß keine Quelle eine Autopsie der Dertlichkeit verräth. Vielmehr werden wir in allen diesen Notizen ganz an die orographischen Dimensionen erinnert, wie man sie in Palästina findet. Und darum dürfte der Kern der ganzen Controverse nahezu gegenstandslos sein, was um so weniger zu beklagen, als wir uns bei vielen Dingen dieser frühen Zeit und hinsichtlich der geschichtlichen Neußerlichkeiten mit dieser Resignation begnügen müssen, um desto schärfer das Auge den großen Thaten des Geistes zuzuwenden. Uebrigens gesteht auch Ebers S. 388 zu, daß die 2 Mos. 1<sup>o</sup>, 12, 23 erwähnte „Umhegung des Berges“ nirgend ausgeführt werden konnte. — Höchst anschaulich schildert er dann seinen Aufenthalt im Katharinenkloster, die Besteigung des Dschebel Musa und ein furchtbares Gewitter, welches ihn unterwegs auf der Rückreise betroffen. Daß in den Notizen eine wahre Fülle anregender Bemerkungen und interessanter Mittheilungen enthalten ist, haben wir schon angedeutet, so daß die ganze Schrift, mag man auch hie und da die kritische Sonde ansetzen müssen, einen Genuß von seltener Ausseitigkeit gewährt.

Tübingen.

E. Diestel.

1. The Recovery of Jerusalem. A narrative of exploration and discovery in the city and the holy land by Capt. Wilson, C. Warren etc. With an introduction by A. P. Stanley, D. D., Dean of Westminster. Edited by Walter Morrison, M. P.,



honorary treasurer to the Palestine Exploration Fund. London, Bentley & son, 1871. 554 pp.

2. Our work in Palestine: being an account of the different expeditions sent out to the holy land by the Committee of the Palestine Exploration Fund. London, Bentley & son, 1873. 343 pp.

Fängst schon haben die Freunde alttestamentlicher Studien den dringenden Wunsch hegegt, die Ergebnisse jener Forschungen und namentlich der Ausgrabungen, welche der Palestine Exploration Fund seit 1865 im heiligen Lande veranlaßt hat, in übersichtlicher Sammlung vor sich zu haben. Freilich sind die Hauptsachen bereits in den quarterly statements der Gesellschaft niedergelegt worden. Allein nicht nur waren die Briefe, die dort zum Abdrucke kamen, meist nur von sehr abgestufter Wichtigkeit und disjecta membra, sondern es fehlten auch die ersten Hefte dieser Zeitschrift seit längerer Zeit im Buchhandel — freilich ein sehr günstiges Zeichen für das Interesse, welches dieses Unternehmen erregte. Um so dankbarer müssen wir dem Vorstande sein, daß er sich entschlossen hat, die bisherigen Ergebnisse zu veröffentlichen, und zwar nicht nur in dem stattlichen, schönen Bande des ersten Werkes, sondern auch in dem kürzeren, aber alles Wesentliche enthaltenden Auszuge des zweiten Buches, welches außerdem für einen höchst geringen Preis zu erstehen ist. Zwei Expeditionen sind es, welche der Verein entsandte. Die erste bestand aus den Offizieren Wilson und Anderson, welche die wichtigsten Punkte des heiligen Landes, namentlich im Norden, untersuchen und trigonometrisch messen sollten. Der Erstere hatte bereits durch eine sehr gründliche Aufnahme Jerusalem's (die bekannte Lady Burdett Guntz lieferte die Geldmittel) seine Fähigkeit hierzu glänzend bekundet. Sie gingen im November 1865 in den Orient. Die Ergebnisse dieser Reise sind mannigfach. Wir erwähnen nur einige. Wilson hat in Tel Hum die Reste einer sehr bedeutenden Synagoge gefunden und constatirt, daß die Quelle von Tabigah den Ort speiste. Er macht höchst wahrscheinlich (und Dr. Stanley pflichtet ihm in der Einleitung bei), daß hier das alte Kapernaum gestanden habe; in dem Orte Kerazeh sei das alte Chorazin zu suchen, und das südlicher gelegene Khan Minyeh, wo bekanntlich Robinson, Kapernaum suchte, identificirt er mit dem westlichen Bethsaida. An der Mündung des Wadi Semath am Ostufer des See's vermuthet er das alte Gerasa, mit Dr. Thomson und Mr. Macgregor. Sehr anschaulich beschreibt er das seltsame Phänomen eines wilden Sturmes, der nur den einen Theil des See's aufregte, während der andere spiegelglatt blieb. Auch über Nazareth, Sichem, die Jakobsquelle, den Garizin, Dothan und das ganze Jordanthal erhalten wir neue interessante Aufschlüsse.

Bei weitem der größte Theil beider Schriften ist aber der mühseligen und lebensgefährlichen Unternehmung von Captain Warren gewidmet, welcher drei Jahre lang (von 1867 an) in Jerusalem verweilte und dort sehr umfassende Ausgrabungen machte. Sein Verman gestattete ihm freilich nur, rings um den Tempelberg Ausgrabungen zu veranstalten; den interessantesten Punkt, die Haram-*Area*, durfte er nicht berühren, — eine Beschränkung, die zu unaufhörlichen, tapfer abgewehrten Intriquen des Gouverneurs Veranlassung gab. Indes wußte er auf



dem Tempelsplatze selbst in die Cisternen und unterirdischen Gänge einzubringen, wodurch es ihm möglich wurde, die ungefähre Urgestalt des Tempelsfelsens ziemlich gut zu constatiren und zu messen. Im Westen, Süden und Osten ließ er zahllose Schächte bis 90 Fuß Tiefe graben und legte von da Gallerien an, wo er irgend interessante Punkte berührt hatte. Eine so ungeheure Masse ist hier durch die 21 Belagerungen und theilweisen Zerstörungen, welche die heilige Stadt erlitten, in den Seitenthälern aufgehäuft, daß die Niveauverhältnisse der heutigen Stadt kaum einige Aehnlichkeit mit denen der alten Stadt darbieten. Was er auf diesem Wege ermittelt, wollen wir nur theilweise andeuten. An der Westseite fand er in der Haram-Mauer unter der Oberfläche nur Spuren von drei Thoren, trotzdem er, auf den Bericht des Josephus fußend, eifrig nach dem vierten suchte. Warren nimmt dabei keine Rücksicht auf den Talmud, der bekanntlich im Ganzen nur fünf Thore kennt, von denen zwei nach Süden lagen. Nicht recht begreiflich ist es, wie er „Wilson's Arch“ in die salomonische Zeit setzen kann, da derselbe nach seinen eigenen Befunden sichtlich jünger ist als der Robinson'sche Bogen an der Südwestecke. Bei diesem letzteren hat er bedeutende Ausgrabungen gemacht; er fand ganz unten eine Wasserleitung in den Fels gehauen, wie denn der ganze Tempelberg noch heute von Wasseradern durchzogen ist. Ueber dieselbe war eine Brücke geführt; als diese sank, ward ein neues Pflaster gelegt; damals bedeckten schon 22 Fuß Schutt den ursprünglichen Felsen. Erst in diese Zeit fällt das Thor oder vielmehr der Viaduct, dem der von Robinson beobachtete Bogen angehört. Einige hundert Schritte nördlicher, auch an der Westseite, hat ein Gang zum Zion hinübergeführt, durch den eine Truppe sich ganz gut bewegen konnte. — Der ursprüngliche Fels des Moria bot oben eine schmale Fläche dar, die sich von der heutigen Nordwestecke der Haram-Area süd-südöstlich, bis in die Gegend des dreifachen Thores, hinzog. Da der salomonische Tempel kaum 50 Meter Länge hatte, den äußern Vorhof abgerechnet, so — müssen wir schließen — bedurfte es damals nur geringer Substructionsbauten, falls der Tempel in seiner Durchschnittslinie nur ein wenig die Richtung von NW. nach SO. einnahm. Die Vermuthung mehrerer Gelehrten, der neuerdings auch F. Adler („der Felsendom und die heilige Grabeskirche zu Jerusalem“, Berlin 1873, S. 19) beiträgt, daß die Felskuppe über der Kubbet-es-Sakhra die Stelle des Brandopferaltars eingenommen habe, findet eine neue Bestätigung. Bergsson's Meinung, der Tempel Salomo's habe in der Südwestecke gestanden, wird durch jenen Befund gänzlich unhaltbar. Ebenso wissen wir jetzt, daß an eine Aufschüttung der Abhänge mit Erde nicht zu denken sei, wie schon mit Recht L. Tobler bezweifelte. Vielmehr ist diese Ausfüllung durch lange gewölbte Gänge und Gallerien bewirkt worden, freilich erst sehr allmählich, da bekanntlich noch unter Herodes der Tempelsplatz stark terrassirt war; mithin ist derselbe erst viel später so eben geworden, wie er sich heute zeigt.jene Gewölbe sind übrigens von der Südseite her, wie Tobler zeigt, längst zum Theil zugänglich gewesen; seit dem vierzehnten Jahrhundert hat die Sage dorthin „die Ställe Salomo's“ verlegt. Eine Nachwirkung dieser Ueberlieferung ist wohl die Meinung mancher englischer Gelehrten (die auch Warren theilt), daß der Palast Salomo's sich an der ganzen Ostseite des Haram entlang gezogen habe. An dieser Seite nämlich hat er im Norden wie im Süden die ursprüngliche Mauer bloßgelegt und dort Quadern gefunden, mit „phöniciſchen“ Buchstaben und Hand-

werkzeichen versehen (theils gemalt, theils eingegraben); ebendieselben glaubte Dr. Emanuel Deutsch an den ältesten Substructionsbauten des Hafens von Sidon und in den Ruinen der Citadelle von Saïda wahrgenommen zu haben. Sonderbar ist es, daß weder Warren noch der Herausgeber noch Dr. Deutsch die andre naheliegende Möglichkeit auch nur mit einer Silbe berühren, jene Buchstaben seien alt-hebräisch und die Markzeichen einfache Zunftüberlieferung, welche sicher auch bei den Hebräern Fuß gefaßt hat, — ebenso wenig, daß nach Esra 3, 7 auch Phönicier bei dem serubbabelischen Tempelbau thätig gewesen seien (vgl. A. Aug. Stg. 1874, Nr. 3, Beilage). Außerdem wurden viele Fragmente von Thongefäßen gefunden, einige mit Inschriften; über diese hat Rev. Greville Chester eine Abhandlung beigegeben. Ueberhaupt sind die Beilagen sehr werthvoll: von Mr. Spier über die Architectonik der Häuser und Tempel, namentlich im Norden des Landes, vorzüglich die Darstellung vom Grafen de Bogue über das Hauran, wodurch Wessstein's hochinteressante Arbeit bedeutende Ergänzungen erhält. — Jedenfalls sprechen wir wohl im Namen aller deutschen biblischen Archäologen, wenn wir die Publicationen dieser Gesellschaft mit warmen Danke und lebhafter Freude begrüßen.

Lübingen.

E. Diestel.

### Historische Theologie.

Das Muratori'sche Fragment neu untersucht und erklärt von Dr. Fr. H. Hesse, Großherzoglich Hessischem Geheimen Kirchenrathe und Professor der Theologie an der Ludewigs-Universität. Gießen, J. Ricker'sche Buchhandlung, 1873. VI und 307 S.

Nach alle dem, was seit dem Jahre 1740, in welchem Muratori das gewöhnlich nach ihm genannte Fragment über die neutestamentlichen Schriften zuerst veröffentlicht hat, über diese Urkunde geschrieben worden ist, tritt man an eine monographische Behandlung derselben, welche alles Bisherige an Umfang so weit übertrifft wie die vorliegende, mit sehr gesteigerten Ansprüchen heran, und dies um so mehr, wenn sie von einem Verfasser herrührt, welcher laut Vorrede „erst in seinen alten Tagen auf dem literarischen Markt erschienen“ ist. Auch der wohlwollendste Leser wird sich bei der Lesung eines solchen Buchs kaum des beirrenden Gedankens erwehren können, daß er es mit der gereiften Frucht langjähriger schweigsamer Arbeit zu thun habe, und wird dann durch die unvermeidliche Entdeckung des Gegentheils peinlich berührt werden.

Von den einleitenden Untersuchungen ist diejenige über die ursprüngliche Sprache des Schriftstücks, welche allerdings für jedes weitere Verfahren von grundlegender Bedeutung ist, am ausführlichsten gerathen (S. 25–39). Seitdem Volkmar, der eifrigste und gelehrteste Verfechter der lateinischen Originalität unter den Lebenden, das Gegentheil zugegeben hat, durfte man hoffen, die Erkenntniß zur Herrschaft kommen zu sehn, daß ein griechisches Original zu Grunde liege. Der Verfasser vermißt den ausreichenden Beweis dafür auch noch in Hilgenfelds Schuprede für den griechischen Urtext, welche er einer Vervollständigung kaum für fähig hält (S. 35). Aber vergeblich sucht er sich des Beweises aus den auch von ihm nicht beseitigten Gräcismen von vornherein durch

Verweisung auf ähnliche Erscheinungen bei Schriftstellern wie Tertullian und auf das betreffende Kapitel in Rönisch' Itala und Vulgata zu entledigen. Die erstere Verweisung kann nur durch Beispiele zu den einzelnen auffallenden Erscheinungen und durch Vergleichung eines mit unsrem Fragment etwa gleich großen Abschnittes aus irgend einem genuinen Lateiner fruchtbar gemacht werden. Die letztere ist verfehlt. Denn von der reichhaltigen Sammlung bei Rönisch kommen doch erstlich die sämtlichen Auführungen aus der lateinischen Bibel und dem lateinischen Irenäus sammt den patristischen Bibelcitaten — und das sind etwa neun Zehntel der dort gesammelten Beispiele — in Abzug; diese Gräcismen würden, wenn diejenigen des Muratori'schen Fragments damit belegt werden könnten, gerade beweisen, was der Verfasser damit widerlegen will, daß nämlich unser Fragment ebenso wie die Itala und unser Irenäus aus dem Griechischen übersezt ist. Es kommen ferner solche Anklänge an griechische Schreibweise in Abzug, welche man auch bei Cicero und Tacitus, bei Horaz und Ovid nachweist; denn derartige im classischen Rom eingebürgerte Redewendungen werden dem Fragment von Niemand zur Last gelegt, und endlich wird auch der sehr geringfügige übrigbleibende Rest noch merklich schwinden, wenn man aus der Sammlung von Rönisch Zweifelhafte oder Unrichtiges ausschaidet. Einzelne Gräcismen, auch wenn sie so offenbar sind wie das *alia plura, quae . . . recipi non potest*, Z. 66, können allerdings den Uebersetzungscharakter nicht beweisen; es könnte ja auch ein Christ des 2. Jahrhunderts, der für gewöhnlich der griechischen Sprache sich bediente, hier einmal ausnahmsweise und daher unter dem Einfluß seiner Muttersprache lateinisch geschrieben haben. Es kommt auf die Häufigkeit solcher Erscheinungen in kleinem Umkreis und sodann auf den Nachweis an, daß viele Dunkelheiten durch Rückübersezung sich erledigen lassen. In ersterer Hinsicht glaubt der Verfasser die Gegner sogar auf das von ihnen nicht geltend gemachte Lucan Z. 2 aufmerksam machen zu sollen (S. 29), wovon freilich Niemand Gebrauch machen wird, der sich erinnert, daß auch der eingestrichelte lateinische Christ alter Zeit in seiner Bibel ein secundum Lucan, häufig sogar ein cata Lucan lesen mußte (N. T. ed. 8. Tischend. I, 411), daß ferner Schriftsteller, die so viel weniger als der Fragmentist oder sein Uebersetzer von der Sprache der Itala beherrscht waren, wie Firmicus Maternus (ed. Vindob. 104, 13; 106, 10, cf. Cypr. I, 51, 12; II, 81, 18; 105, 1), selbst vor dem griechischen cata nicht zurückschrecken und daß endlich die besten Lateiner griechische Namen besonders der ersten Declination griechisch flectiren. Ebenso befreundlich wie die Concession ist auch der Versuch, diesen angeblichen Gräcismus durch Hinweisung auf die Formen schismae (*οχισματος*) und Herma als Zeichen lateinischer Originalität wieder unschädlich zu machen, als ob, wer in Rom recht lateinisch reden wollte, im Nominativ Aenea und Herma geschrieben hätte und als ob es mit dem hier mangelnden s eine andere Bewandniß hätte als mit dem hinter apocalapse Z. 71. Den Genitiv schismae nach der Grammatik des Kaisers Sigismund findet der Verfasser in dem handschriftlichen seysme heresis nur vermöge einer Auslegung, bei welcher die Unmöglichkeiten sich häufen (S. 158 ff.). Es sollen „Häresien des Schisma“ und näher Irrlehren der marcionitischen Partei gemeint sein, als ob *αἵρεσις*, über dessen Bedeutung S. 210 eine andere, schon durch den Sprachgebrauch des Neuen Testaments widerlegte, Meinung zu lesen ist, jemals die einzelne irrite Doctrin einer Schule bezeichnete und als ob *οχισμα*, selbst wenn es die



abgesonderte oder gar die kirchlich organisirte Partei (S. 160), statt wie in der Bibel und der altkirchlichen Literatur den Riß, die Spaltung, bezeichnete, darum schon den Namen der Marcioniten ersetzen könnte. Zudem müßte der Fragmentist, welcher hier den Zweck des 1. Korintherbriefs angebt, gerade von denjenigen Stellen desselben abgesehen haben, wo die von ihm ausgehobenen Wörter *σχίσμα* und *αἵρεσις* sich finden (1 Kor. 1, 10; 11, 18 f.; 12, 25). Unter den Beweisen für lateinische Originalität wird zwar nun nicht mehr das *mel cum felle* Z. 67 angeführt, weil es in der That zu leicht wäre, die von Hilgenfeld beigebrachten Beispiele für ähnliche Wortspielereien aus der Uebersetzungsliteratur zu vermehren (z. B. Iren. 25, 6: *commentati et commentiti*); dahingegen soll das nur ins Ohr fallende, aber nichtsagende Wortspiel *principia* — *principali* Z. 17. 19 das den wirklichen Gegensatz des Gedankens ausdrückende *διαφοροί* — *διαφέρει* Z. 16. 18, welches erst der Uebersetzer verwischt hat, aufwiegen (S. 36. 111). Das nuperrime Z. 74 soll bei einem Uebersetzer kaum erklärlich sein (S. 38), als ob ein solcher nicht sehr wohl ein *novissi*, das die alten Glossen (Steph. thes. ed. Lond. VIII, 121) durch *novissime*, *nuper*, *recens*, also gerade an erster Stelle durch einen Superlativ wiedergeben, ebenso gut durch *nuperrime* als durch *nuper* hätte übersetzen können, je nachdem er es enger oder weiter faßte. (Vgl. übrigens auch die Bemerkung von Thiersch zu Iren. III, 3, 2 bei Stieren S. 429.)

Doch mit solchen Behauptungen würde der Verfasser, wenn er sie zu beweisen vermocht hätte, ein Uebrigcs gethan haben; er durfte das lateinische Schriftstück so lange für original halten, als es ihm gelang, die starken und massenhaften Anzeichen des Gegentheils zu entkräften. Es ist bekannt, daß et bei den späteren Schriftstellern immer häufiger „auch“ heißt; aber bedenkt man, wenn ein Mann, von dem wir überhaupt nur 85 kurze Zeilen besitzen, innerhalb derselben siebenmal, nach Hesse's Deutung von Z. 1 sogar achtmal et so gebraucht und darunter viermal ein *sed et*, ganz wie *ἀλλὰ καί*, und einmal et Johannes enim, dagegen niemals quoque und nur dreimal etiam anwendet. Das *nihil differt credentium fidei* ist eine so auffällige Uebersetzung einer zumal in der kirchlichen Gracität überaus gebräuchlichen Redensart, daß man sich billig wundert, den Verfasser eben nur behaupten zu hören, daß das gut lateinisch sei und heiße: für den Glauben der Gläubigen ist's einerlei, trägt's nichts aus (S. 33. 107). Wenn man S. 108 die Paraphrase liest, „daß die verschiedenen Evangelienanfänge keinen Unterschied für den Glauben zur Folge haben“, so gewinnt's den Anschein, als empfinde der Verfasser es nachträglich doch, daß nicht dasteht *nihil nostra refert* oder *credentium nihil interest*, qualia sint evangeliorum *principia*, und als möchte er auf die Gefahr eines neuen Gracismus dem differt an evangelia oder *principia* ein Subject geben. Daß Spaniam die griechische Form sei, bestreitet der Verfasser nicht, erklärt sie aber doch wahrlich auch nicht durch Annahme einer Erinnerung des Fragmentisten an Röm. 15, 24. 28; denn in der lateinischen Bibel, von welcher sich das Fragment in seiner gegenwärtigen Gestalt so vielfach abhängig zeigt, stand, soviel ich weiß, durchweg Hispaniam (Sabatier, III, 650 seq., auch boern. und vulg.). Unlateinisch ist der Gebrauch von *declarare* Z. 19 f., wo es nichts Anderes als das Erzählen des Geschichtschreibers bedeutet; es ist Uebersetzung des für die evangelische Geschichtserzählung stereotyp gewordenen (Ign. Sm. 7; Just. dial. 106, p. 333 D; Clem. hypotyp.



bei Eus. h. e. VI, 14) und übrigens, wie namentlich der hundertfache Gebrauch bei Eusebius zeigt, völlig abgeschliffenen *δηλόν*. Auch das declarat 3. 38, welchem ein evidententer vorausgeschickt wird, damit es mehr als eine leise, damit es eine verständliche Andeutung bezeichne, dürfte unlateinisch und Uebersetzung von *σαγῶς ἐμγαρίζει* (Eus. h. e. VII, 25, 12) oder *ἐμγαίρει* (Eus. h. e. III, 39, 2; IV, 22, 8) sein. Und eine förmliche Erklärung über ihren Abfassungsart und ihre Veranlassung enthalten die paulinischen Briefe in der That nicht, wie es nach dem dritten declarare 3. 41 der Fall sein müßte, wenn nicht auch dies Uebersetzung eines *ἐμγαίρει* wäre. Lateinisch ist auch das *qua ex* (statt *de* oder *ob*) *causa* 3. 40 nicht; denn der bei Forcellini (ed. de Vit, s. v. no. 29) nachgewiesene juristische Gebrauch gehört nicht hierher. Doch durch weitere Verfolgung solcher Einzelheiten würde der wahre Sachverhalt verdeckt werden; es handelt sich ja nicht um einzelne stehen gebliebene Reste des Originals, sondern das ganze Stück von Anfang bis zu Ende trägt die Spuren seines griechischen Ursprungs an sich und der neueste Ausleger hat wenig dazu gethan, es glaublich zu machen, daß ein aus dem Eigenen schöpfender Lateiner es geschrieben haben könne. Nur um der Weiterverbreitung von Irrthümern zu wehren, sei noch bemerkt, daß der Verfasser, um das sinnlose *condiscipulis et episcopis suis* 3. 10 nicht aus einem Ungeschick des Uebersetzers erklären zu müssen, ohne allen Grund behauptet (S. 89), wenn Irenäus von Bischöfen rede, welchen die Apostel Gemeinden anvertraut haben, so thue er es „in diesem Sinne“, d. h. so drücke er damit den Gedanken aus, daß diese Bischöfe Bischöfe der Apostel seien. Geradezu unverständlich aber ist es, wie der Verfasser den Inhalt von Iren. III, 14, 2 dahin angeben kann, Paulus habe seine Bischöfe und Presbyter nach Milet berufen. Das Wort, um deßwillen die Stelle citirt wird, steht in keinem Irenäustexte.

Die Untersuchung der Abfassungszeit geht selbstverständlich von einer Erörterung der vielberufenen Worte über den Pastor Hermas aus. Die für jede und namentlich für jede chronologische Benützung dieser Stelle unerläßliche Vorfrage, ob der Fragmentist sich über den Pastor wohl oder übel berichtet zeige, scheint der Verfasser (S. 40 f.) für ganz überflüssig zu halten, und auch, wo es zur Auslegung der Stelle kommt (S. 265), verweist er für seine Meinung von der völligen Richtigkeit der Angabe „statt der Beweisführung“ auf Hilgenfeld's Prolegomena zum griechischen Hermas, auf eine Stelle, wo Hilgenfeld gerade so wie in seinen übrigen Schriften dem Fragmentisten in dem bestimmtesten und die chronologische Angabe bedingenden Punkt, nämlich in Bezug auf den Verfasser des Pastor, alle Glaubwürdigkeit abspricht (vgl. noch Gött. Gel. Anz. dieses J. S. 107). Es scheint dem Verfasser übrigens unbekannt zu sein, daß seit Hilgenfeld's Herausgabe des griechischen Hermas ausführliche Verhandlungen über den Gegenstand gepflogen und bei der Gelegenheit auch eine eingehende Untersuchung dieses Zeugnisses veröffentlicht worden ist, welcher Wenige zugestimmt haben, aber bis heute Niemand etwas nicht schon im Voraus Widerlegtes entgegengestellt hat. Irret der Fragmentist in Bezug auf den Verfasser des Pastor, wie sonst allgemein anerkannt wird, so ist auch sein Zeugniß über die Abfassungszeit so gut wie werthlos; dann kann er aber auch der Zeit des Bischofs Pius, über die er so schlecht berichtet ist, nicht allzu nahe stehn, zumal wenn er wirklich der römischen Gemeinde angehören sollte. Herr Hesse schließt, was ich beanstande, aus der

Häufung der Zeitangaben: *nuperrime temporibus nostris* (S. 268); aber der Fragmentist „fügt“ eben nicht das *nuperrime* „hinzu“ (S. 41), sondern dies oder vielmehr das zu Grunde liegende *recenti* ist das der Näherbestimmung bedürftige Wort, weil es dem Sprachgebrauch nach einen Zeitraum von wenigen Tagen, aber auch von Jahrhunderten (Eus. praep. ev. I, 1, 2) überbrücken kann. Es fragt sich dabei nur, zu welcher gewöhnlich durch *πάλαι* bezeichneten früheren Zeit das *recenti* im Gegensatz steht. Hier ist das, wie längst erkannt ist, die Zeit der Apostel und die der Propheten; daher fand der Fragmentist das *recenti* der Näherbestimmung „zu unsern Lebzeiten“ bedürftig. Wie viele Jahre man aber gelegentlich zu seinen Lebzeiten rechnete, zeigt die Herrn Hesse wohl bekannte Aussage des Irenäus (V, 30, 3), daß die nach seiner Meinung kurz vor Domitians Tod, also etwa 100 Jahre vor ihm geschriebene Apokalypse beinahe noch zu seinen Lebzeiten geschrieben sei. Wir haben also ein Recht und überdies gute Gründe, wenigstens bis gegen 190 oder 200 hinabzugehn. Was der Verfasser sonst noch dagegen bemerkt, ist unerheblich, meistentheils irrig. Wenn er z. B. urtheilt (S. 47), das Fragment müsse vor Irenäus, Clemens und Tertullian verfaßt sein, weil ihm „die Terminologie *vetus et novum testamentum* noch fehlt“, das soll heißen: weil es die beiden Theile der Bibel noch nicht so benennt, so wird übersehen, daß das Irenäus gleichfalls an keiner einzigen Stelle (auch IV, 15, 2. 36, 6) nicht thut. Selbst den damit noch keineswegs gleichbedeutenden Ausdruck *libri* oder *scripturae veteris et novi testamenti* gebraucht Irenäus noch nicht und, soviel ich weiß, der Römer Hippolyt und Cyprian ebenso wenig; und wenn auch Tertullian zuweilen vom Alten und Neuen Testament in unsrem Sinne redet, so fühlt doch noch Augustin (*retract.* II, 4, 2) das Bedürfnis, sich über solche Rede-weise zu entschuldigen. Und ist denn etwa der populäre ungenaue Ausdruck für den Gegensatz des Alten und des Neuen Testaments, den der Fragmentist 3. 79 f. gebraucht, nach dem Jahre 160 ausgestorben? Zu den Zeichen sehr früher Abfassungszeit soll auch das gehören, daß dem Fragmentisten „der erste Petrusbrief unbekannt geblieben zu sein scheine“ (S. 48). Im Verlauf der Untersuchung wird aus dem Schein Gewißheit, und diese erstreckt sich zuletzt auch darüber, daß nebst den beiden Petrusbriefen auch der des Jakobus und, wenn ich recht verstehe, auch der Hebräerbrief zur Zeit und bis zur Zeit des Fragmentisten im Abendland völlig unbekannt geblieben seien (S. 127. 220 f. 230. 256). Auch abgesehen von den neueren Untersuchungen, welche Herrn Hesse eben unbekannt geblieben sind, fragt man sich erstaunt, ob denn nicht längst erkannt und nachgewiesen ist, daß der in Rom geschriebene Brief des Clemens an die Korinther von fleißiger Lectüre des Hebräerbriefs, aber auch von wörtlicher Kenntniß des ersten Briefes Petri zeuge und daß, wie selbst Schwegler und Hilgenfeld bemerkten, der Brief des Jakobus vom Verfasser des Pastor mit Vorliebe benutzt worden sei, von demselben Hermas, zu dessen Lebzeiten und an dessen Wohnort Hesse unseren Fragmentisten schreiben läßt (S. 41. 49)!

Für den Abfassungsort hält Hesse mit den Meisten Rom, obwohl ihm die Erinnerung von K. Wieselers (*Stud. und Krit.* 1847, S. 831), der wegen 3. 74 ff. lieber an die Nachbarschaft von Rom denken möchte, nicht unbekannt geblieben ist. Die anderwärts vom Unterzeichneten beiläufig angeregte Frage, ob ein in Rom Schreibender flüchtig *urbs Roma* sagen konnte, kommt dem Verfasser nicht. Aber ebenso bestimmt, wie uns das bloße *urbs* und manches Andere anrath, uns

nicht allzu weit von Rom und Italien zu entfernen, nöthigt uns diese zweimal nach einander gewählte Benennung der Hauptstadt, diese selbst zu verlassen; denn nur, wo das bloße *urbs* als Name Roms zwar üblich, aber doch nicht über jedes Mißverständniß erhaben war, erscheint die appositionelle Beifügung von *Roma* erklärlich. Der Sprachgebrauch, soweit ich ihn kenne, bestätigt das. Der in Rom Weisende schreibt *urbs*, seltener *urbs nostra* (Plin. ep. V, 6, 4), oder *αἴτη ἡ πόλις* (Herm. vis. 2, 4; sim. 1, p. 78, 5 seqq.) häufig auch *Roma*, wenn er an den Gegensatz nicht der Landschaft zur Stadt, sondern der Provinz zur Hauptstadt denkt (Plin. ep. III, 9, 13; VI, 1, 2), oder wenn er Leser aller Himmelsgegenden im Auge hat (Hippol. refut. p. 256, 18; 440, 24; 452, 94; 454, 18; 462, 51). Dagegen spricht Cyprian von italischen Bischöfen, qui tunc in urbe Roma aderant (ed. Vindob. I, 629, 19). Augustin sagt im Bericht von einem zu Mailand stattgehabten Gespräch: Victorinus quondam rhetor urbis Romae (conf. VIII, 2). Philaster, Bischof von Brixen, schreibt: Clementis, de urbe Roma episcopi (haer. 89). Der im unteritalischen Kloster Vivarium lebende und dessen Mönche anredende Cassiodor nennt den Agapetus Papa urbis Romae (opp. ed. Garet. II, 537). Der ziemlich gleichzeitige Schreiber des Bischofs Victor von Capua schreibt Damasi, episcopi urbis Romae, (Cod. Fuld. ed. E. Ranke, p. 464) und kann es gelegentlich nicht lassen, wo in seiner Vorlage ein bloßes *Roma* stand, demselben ein *urbs* voranzuschicken (p. 257, vgl. dagegen Cod. Amiatin. ed. Tischend. p. 304). Wenn daher in dem sogenannten decretum Gelasii, wie wir es lesen, wiederholt ein *urbs Roma* vorkommt (s. Uredner, zur Gesch. des Kan. S. 187. 191. 198, vielleicht noch 206. 209), so ist das nur einer der Beweise dafür, daß diese Recension des Decrets nicht in Rom entstanden ist (vgl. Uredner a. a. D. S. 280). Nicht aus der römischen, sondern aus einer italischen und, da es griechisch geschrieben war, einer unteritalischen Gemeinde wird unser Fragment stammen.

Den Text gibt der Verfasser, in Abschnitte getheilt, wesentlich nach dem Facsimile von Tregelles, aber auch mit vollständiger Angabe der früheren Collationen. Ganz ersichtlich sind die Grundsätze, nach welchen der Text gedruckt ist, nicht. Der durchaus willkürliche Wechsel größerer und kleinerer Uncialen, die meist sinnlose Interpunction des Codex ist wiedergegeben, dahingegen die Wortabtheilung nicht inne gehalten und S. 67 für gleichgültig erklärt, und ebenso die Abkürzungen durch *scriptio plena* ersetzt, was z. B. bei dem sonderbaren *sciticate* nicht gleichgültig sein möchte. Wichtiger sind die Grundsätze, nach welchen der arg verunstaltete Text lesbar gemacht werden soll. Nachdem ein Handschriftenkenner wie Tregelles alle auf die geringere Länge etlicher Zeilen gegründeten Conjecturen in den Bann gethan und Hilgenfeld frühere Emendationen dieser Art hat fallen lassen, bedurfte die Rückkehr zu der früher beliebten Methode einer anderen Rechtfertigung, als man hier S. 14 liest. Beweis soll Z. 23 sein, weil die auf *de gemino ejus adventu* folgenden Worte einer Ergänzung bedürftig seien; der Verfasser schiebt S. 103. 295 ein *apparet enim* ein, wodurch dann neben die kurze Angabe des wesentlichen Inhalts aller Evangelien die Belehrung gestellt wäre, daß es in der That zwei Parusien Christi gebe, als ob das für einen Christen der erklärenden Rechtfertigung bedürfte. Und damit diese Belehrung recht förmlich wie ein Stück Dogmatik laute, wird das der Vergangenheit und das der Zukunft angehörige Factum in ein über aller Zeit schwebendes



Präsens zusammengefaßt. Aber eine Nothigung dazu müßte erst erwiesen werden; sie besteht aber nicht, sowie man primo — secundo als Apposition zu gemino adventu faßt und das quod fuit und quod futurum est auf die gerade in dieser losen Abhängigkeit von *ἡδὲ λῶται περὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ* gut griechischen Worte zurückführt *ὅτι γίγνεται* und *ὅτι μέλλει* (vielleicht nach apoc. 1, 1 sogar *δεῖ*) *γενέσθαι*. Die Evangelien sagen von der doppelten Parusie, und zwar von der ersten, daß sie erfolgt ist, von der zweiten, daß sie erfolgen wird. Der zweite Beweis für das Recht, alle Zeilen durch Conjectur gleich lang zu machen, soll darin liegen, daß die Handschrift Z. 25 schon vor dem Zeilenschluß für zwei Buchstaben Raum läßt, wie Hesse meint, um die Zeile den übrigen an Länge gleich zu machen. Aber warum nahm er dann nicht aus der nächsten Zeile noch zwei Buchstaben herüber? Und wenn er wirklich auf gleiche Zeilenlänge Gewicht legte, warum füllte er nicht auch Z. 23. 45. 62 aus? Eine Lücke in seinem Original kann der Schreiber durch die leeren Räume nicht angezeigt haben; denn dann müßten solche leere Plätze für 6 bis 11 Buchstaben doch auch einmal mitten in der Zeile sich finden. Der Verfasser widerlegt sich selbst am besten, indem er Z. 45 nach fremdem Vorgang ein müßiges und, wie er selbst S. 163 findet, sogar unbequemes Paulus ergänzt, und in Z. 62, statt den leeren Platz am Ende auszufüllen, vielmehr mitten in die Zeile ein *quin* einschiebt (S. 198 f.).

Von der hier gebotenen Auslegung gibt gleich die Behandlung der ersten Zeile eine richtige Vorstellung. Wie manchmal später folgt der Verfasser einer Anregung Volkmar's, aber gerade der beste Einfall desselben, das *quibus* an der Spitze zu einem *aliquibus* zu vervollständigen, dem dann Klostermann (Marcus, S. 337 f.) durch glückliche Combination zu gutem Sinn vervollsen hat, wird unbenützt gelassen, und vielmehr „einfach so übersezt“ (S. 63, vgl. S. 297): „wobei er jedoch zugegen gewesen ist, das hat er auch so gestellt“. Durch einen bekannten Germanismus der Wortstellung verleitet, meint der Verfasser also, die Worte *et ita posuit* könnten auch ohne die oft vorgeschlagene Umstellung *ita et[iam] posuit* dies besagen, während bekanntlich ein solches „auch“, welches auch bei uns seinen Ton auf das zweite Verb im Gegensatz zum ersten wirft, im Lateinischen und Griechischen unmittelbar vor dem dadurch betonten Worte stehn muß. Unter den von Marcus miterlebten Dingen versteht der Verfasser die im unächten Marcus'schluß und zwar nicht bloß, wie Volkmar vorsichtigerweise meinte, in Marc. 16, 20, sondern in Marc. 16, 9—20 berichteten Thatfachen. Die diesem Umstand entsprechende Darstellung des Evangelisten aber soll darin bestanden haben, daß er diese selbsterlebten Dinge in einem Anhang zu seinem Evangelium nachträglich anbrachte. Daß *ponere* „schriftlich aufzeichnen“ heiße, wird S. 64 Anm. durch Beispiele belegt und dann dies Wort doch in dem ganz anderen Sinne = „eine Stelle anweisen“ genommen (vgl. noch S. 306). Daß Marcus von den Erscheinungen des Auferstandenen und der Himmelfahrt, von den letzten Aufträgen und Verheißungen Jesu und von deren nachmaliger Erfüllung unmöglich an einer anderen Stelle als am Ende der evangelischen Geschichte berichten konnte, macht dem Verfasser keine Sorge. Das *ita posuit* wird dadurch erklärt, daß der Fragmentist den Schluß des Marcus in seiner Bibel gelesen, aber auch andere Exemplare gekannt habe, worin er fehlte, woraufhin er dann nicht etwa an der Richtigkeit des Stückes zweifelte, sondern es für einen Nachtrag des Evangelisten hielt. Auf Grund dieser durch keine Silbe verrathenen Hypo-



these wollte er seine Worte: „er hat ihnen auch eine dem entsprechende Stelle angewiesen“, von seinen Lesern so verstanden haben: „Marcus hat sie in einem später angefügten Anhang erzählt.“ Diese Zumuthung soll der Fragmentist an Leser gestellt haben, von welchen die meisten diesen Anhang gar nicht besaßen, die übrigen ihn durch nichts als Anhang charakterisirt fanden, keiner aber von der wunderlichen Meinung des Fragmentisten eine Ahnung haben konnte. Es hängt diese Auslegung mit der für den ganzen die historischen Bücher betreffenden Abschnitt verhängnißvollen Meinung zusammen, daß nach der Vorstellung des Fragmentisten diese Bücher sämmtlich unmittelbar nach den Ereignissen geschrieben sein sollen, von welchen sie berichten. Das soll aus den Worten über Lucas hervorgehn: *post ascensum Christi . . . conscripsit* (S. 65 f.). Es soll also, wie S. 306 unverblümt gesagt wird, Marcus sein Buch vor der Himmelfahrt und, da er die Auferstehung nicht erst im Anhang erwähnt, nach dieser geschrieben haben. In diese Zwischenzeit fällt auch die Bekehrung des Marcus, da er ja Christus nie im Fleisch gesehen haben soll. Bei näherer Betrachtung bleiben aber für die Bekehrung des Marcus und die Abfassung seiner Schrift von jenen 40 Tagen nur wenige Stunden, vielleicht kaum eine übrig; denn im Unterschied gerade von dem, was Marcus bis 16, 8 berichtet, soll er das, was 16, 9—20 steht, ja miterlebt und späterhin erst als Nachtrag zum Evangelium aufgezeichnet haben. In der ersten Frühe also des Ostermorgens stand Marcus den Ereignissen der evangelischen Geschichte noch fern, aber die auf den Morgen, Nachmittag und Abend desselben Tages fallenden Erscheinungen soll er miterlebt, aber erst nach Anfertigung seines mehrere Ereignisse desselben Tages berichtenden Buches miterlebt haben! Daß bei den älteren und jüngeren Zeitgenossen des Fragmentisten, bei Papias, Irenäus, Clemens, von einer so abenteuerlichen Vorstellung von der Entstehungszeit irgend eines Evangeliums nicht die Spur zu finden ist, beunruhigt den Verfasser wiederum nicht, und während er sonst oft den Ungeschicklichkeiten des Fragmentisten durch gütige Auslegung zu Hülfe kommt, besteht er darauf, daß von Lucas im Gegensatz zu Marcus gesagt sei, er habe sein Evangelium erst nach, aber auch gleich nach der Himmelfahrt geschrieben. Dann wird wohl auch Eusebius in einem unbewachten Augenblick dieser Meinung gehuldigt haben, wenn er einmal schreibt: *ὁ γὰρ τὰτα ἰστορεῖ Λουκᾶς ὁ εὐαγγελιστὴς μετὰ τῆς εἰς οὐρανὸν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν τῆς τοῦ Γαβριὴλ φωνῆς* (Quaest. ad Steph. bei Mai, bibl. nova IV, 251 f.). Es besteht freilich kein Recht, das *post ascensum Christi*, wie z. B. Bunsen that, in den Satz *cum eum Paulus . . . assumssisset* zu ziehen; aber es liegt doch am Tage, daß der Fragmentist oder sein Uebersetzer, welcher unter Anderem auch schreibt: „Fastet heute drei Tage lang mit mir“, auch hier ungeschickt zusammengezogen hat. Er will sagen: im Unterschied von Marcus, welcher von einigen der letzten Ereignisse der evangelischen Geschichte eigene Anschauung besaß, hat Lucas erst nach der Himmelfahrt, nachdem ihn Paulus in seine Begleitung gezogen, den Gegenstand seiner Darstellung kennen gelernt und ihn danach dargestellt. Die schwierige 3. 4 übersezt Herr Hesse S. 82 (vgl. S. 297): „als ihn Paulus gleichsam als zweiten Rechtsbeßlenen angenommen hatte“, und das soll heißen, daß Lucas von Paulus als der zweite Heidenchrist nach Titus angenommen worden sei. Weil nämlich die neubekehrten Heiden zunächst in das Alte Testament eingeführt worden seien, so bezeichne *studiosus juris*

(— legis) einen Heidenchristen, der es eben geworden. Dann werden die zum Christenthum übertretenden Juden wahrscheinlich *studiosi evangelii* geheißen haben, bis nach Ablauf einiger Studienjahre der Heidenchrist mit dem Judenchristen die Matrifel tauschte; wenigstens lehrt die Geschichte, daß die Judenchristen durchweg mehr als die Heidenchristen auf den Namen von *studiosis juris i. e. veteris testamenti* Anspruch hatten. Das *ut*, welches bei einem lateinischen Schriftsteller eine nur in der Vorstellung des Paulus liegende Eigenschaft des Lucas einführen würde, und das *quasi*, welches vom Standpunkt des Erzählers auch diese Vorstellung des Paulus noch als eine nur scheinbare darstellt, leunruhigt Herrn Hesse ebenowenig als die Frage, woher der Fragmentist den Zeitpunkt der Befehung des Titus und das Verhältniß desselben zum Anfang der Gemeinschaft zwischen Lucas und Paulus gewußt haben wollte. Den Anhalt, welchen für letztere Thatsache der Eintritt des „Wir“ in Act. 16, 10 allenfalls bieten könnte, nimmt Herr Hesse dem Fragmentisten, indem er ihm die Meinung aufbürdet, Lucas sei Augenzeuge des ganzen Inhalts seiner Apostelgeschichte (S. 134 f.). Auch Irenäus soll diese Unmöglichkeit geglaubt haben; aber Iren. III, 14, 1 zeigt trotz eines kleinen Versehens, dessen sich der Kirchenvater dort schuldig macht, daß er die Lebensgemeinschaft des Lucas und Paulus erst mit den Wirkstücken der Apostelgeschichte beginnen läßt.

Bei derartigen exegetischen Leistungen befremdet es doppelt, zu lesen, wie der Verfasser die Vertreter der von ihm nicht gebilligten Ansichten unaufhörlich rügt, nicht scharf genug rügen kann, der Widerlegung nicht würdig findet. Die Ansichten und selbst die etwaigen Irrthümer so hochverdienter und bedeutender Gelehrten wie L. Hug oder H. Ewald sollte rücksichtsvoller behandeln, wer es sich so wenig hat angelegen sein lassen, sich der einfachsten Mittel zur Lösung einer allerdings schwierigen Aufgabe zu bemächtigen, wie der Verfasser. Auf Schritt und Tritt fühlt man sich versucht, statt einer Widerlegung eine Verweisung auf sehr Nabeliegendes eintreten zu lassen, so z. B. zu S. 71, Z. 12 ff. auf Kirchhofer's Quellenammlung, S. 141, vgl. 76, zu S. 292 oben auf jede ausführlichere griechische Grammatik, z. B. Kühner (2. Aufl.) I, 184, zu S. 235 auf den Artikel *inscribere* in jedem Lexicon (vgl. auch das *praescribere Tert. adv. Marc. V, 11, p. 289 ed. Loop.*), zu S. 85 f. auf die gegenbezügliche Bemerkung des Verfassers selbst auf S. 92, zu S. 151 auf die vom Verfasser selbst citirte Stelle aus Lactanz, zu S. 258, Z. 6 von unten auf Nipsch' Dogmengesch. I, 85 oder auch auf die Thatsache, daß es viele Männer Namens Theodotus gegeben hat. Wo es einmal gilt, ein wenig verwickeltere Angaben zu entwirren, wie z. B. S. 282, wird man vielfach auch das Deutlichste verwirrt sehn.

Bei so auffälliger Beschränkung der Untersuchung auf den vorliegenden Gegenstand, wie sie dieser Monographie eigenthümlich ist, kann man nicht erwarten, eine richtige geschichtliche Würdigung der wichtigen Urkunde zu finden und ebenso wenig eine gerechte Beurtheilung derjenigen Gelehrten, welche die auffälligen Abweichungen des Fragments von anderweitig feststehenden Thatsachen aus dem fragmentarischen Charakter zu erklären, durch Annahme von Lücken und Vorschläge zu ihrer Ausfüllung auszugleichen versucht haben. Herr Hesse gewinnt es über sich, dem verewigten Bunsen „bei aller Hochachtung“ (sic!) das Verbrechen der „Interpolation und Urkundenfälschung“ vorzuwerfen (S. 232, vgl. 247), und zwar aus keinem andern Grunde, als weil Bunsen sich erlaubt hat,

in seine Reconstruction des Fragments (anal. antenic. I, 152) einige Sätze mit eckigen Klammern als Conjectur aufzunehmen. Dabei gestattet sich Herr Hesse selbst, an Stelle der handschriftlichen Worte *quarti evangeliorum Johannis* in seinen revidirten Text und zwar ohne Klammern die Worte zu setzen: *quarto evangelii librum secundum Johannem*. Johannes (S. 295, vgl. 83. 87). Der Unterschied zwischen solchen Einschaltungen und denjenigen, welche der Verfasser Anderen als Verleugnung der wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit anrechnet, besteht darin, daß die seinigen sämmtlich überflüssig, die der Anderen vielfach sprachlich oder geschichtlich geboten sind. Dazu kommt nun noch, daß die Polemik des Verfassers größtentheils auf dem Nichtverstehen seiner Gegner beruht, so z. B., wenn er S. 118, anstatt den von Credner angezogenen Paragraphen der Winer'schen Grammatik durchzusehen, ihm die Meinung unterschiebt, das *epistulis* 3. 28 sei ein sogenannter Plural der Kategorie, und dann S. 119 Credners wirkliche Meinung als neuen Vorschlag einführt, oder wenn er S. 130 ff. nicht bemerkt, daß sich Volkmar, gleichviel mit welchem Recht, bei seiner Auffassung des *optime* Theophile an die im Alterthum übliche, schon von Cicero angewandte Anführung der Bücher nach ihren Anfangsworten anlehnen wollte. Durch solches Verfahren, welches nicht etwa vereinzelt vorkommt, wird selbst derjenige Werth, welchen man diesem Werk am ersten noch zuschreiben möchte, nämlich die Bedeutung eines nützlichen Repertoriums über die bisherigen kritischen und exegetischen Bemühungen in Bezug auf das Muratori'sche Fragment, in bedauerlicher Weise beeinträchtigt.

Göttingen.

Prof. Th. Zahn.

Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung dargestellt von Vicentiat Dr. A. Dorner, Repetenten an dem theologischen Stift der Georgia Augusta. Berlin, Herz, 1873. 8. XII und 352 S.

Augustin wird von Jedermann citirt, von Vielen gelesen, von Wenigen richtig verstanden; Unzähliges ist über ihn geschrieben, befriedigend dargestellt hat ihn bis jetzt Niemand. Diese Thatsache ist ebenso befremdlich als erklärlich. Befremdlich wegen der eminenten, ja einzigartigen geschichtlichen und praktischen, bis in die Gegenwart hineinreichenden Bedeutung der Augustinischen Gedankenwelt; erklärlich aber nicht bloß wegen der Masse des zu bewältigenden Stoffes, sondern weit mehr noch wegen der besonderen Schwierigkeit, wo nicht Unmöglichkeit, eine so ganz und gar nicht aufs Dogmatifiren und Systematifiren angelegte Natur, einen so rastlos suchenden, ringenden, in Gedanken und oft mehr noch in Worten übersprudelnden Geist in die Maschen eines festgeschlossenen logischen Schema's oder dogmatischen Systems einzufangen und einzuordnen. Und dazu kommt endlich als Hauptgrund, weshalb die bisherigen Auffassungen und Beurtheilungen der Augustinischen Lehre so weit auseinandergehen und weshalb eine objective Darstellung und Beurtheilung so schwierig ist, — wie der Verfasser S. V treffend bemerkt, — der Umstand, daß Augustin vermöge des großen Ansehens, welches er genießt, in den kirchlichen Lehrkämpfen immer noch als mitredend betrachtet und von den entgegengesetzten Richtungen als Auctorität citirt wird, so in der katholischen Kirche bei dem Streit zwischen Jesuitismus und Jansenismus, in der evangelischen bei der Lehre von Sünde, Gnade, Gnadenwahl und den Sacramenten; ja, möchten wir hinzufügen, wir Alle, Protestanten wie Katholiken, sind in vielen Punkten



unserer dogmatischen Anschauungen unwillkürlich und unbewußt von Augustinischen Gedanken beeinflusst (z. B. in der ganz und gar unevangelischen, aber ganz und gar Augustinisch-dualistischen Vorstellung und Nebenweise von Kirche und Staat als zwei civitates oder zwei Beamtenhierarchien). Eben das aber macht eine objectiv geschichtliche Darstellung der Augustinischen Theologie und Religionsphilosophie und eine kritische Revision der bisherigen so weit auseinandergehenden Auffassungen und Beurtheilungen seiner Lehre ebenso schwierig als interessant.

Um so mehr freut es mich, das vorliegende größere Erstlingswerk eines den Lesern unserer Jahrbücher bereits bekannten und wohl empfohlenen jungen Theologen hier zur empfehlenden Anzeige bringen zu dürfen, der mit richtigem Verständniß der Aufgabe und ihrer Schwierigkeiten und mit ebensoviel Fleiß als Sachkenntniß es unternommen hat, nicht etwa bloß, wie die Vorrede ankündigt, das Augustinische Lehrsystem einer nochmaligen Durchforschung zu unterziehen, sondern auch, was er selbst (S. 345) als seine wesentliche Aufgabe bezeichnet, den tieferen inneren Zusammenhang in dem Augustinischen Gedankensystem nachzuweisen und eben von diesem Centrum oder vielmehr von den beiden stet: sich abstoßenden und anziehenden Polen der Augustinischen Theo- und Anthropologie aus dann auch das Einzelne oder doch die Hauptpunkte zu beleuchten.

Daß das Lehrsystem Augustins nicht von einem einheitlichen Mittelpunkt aus concentrisch sich entfaltet, sondern daß es elliptisch um zwei Brennpunkte sich dreht, die einander suchen und finden, aber nie zur Einheit zusammengehn, — mögen wir sie nun Gott und Mensch, Gnade und Sünde, Kirche und Welt oder wie sonst nennen — und daß ebenso nun auch die Fassung der einzelnen Lehrpunkte durchweg von einem Dualismus sich kreuzender Anschauungen, mögen wir sie als hellenistisch und judaistisch, platonisch und manichäisch, mystisch und rational, pantheistisch und deistisch, hierarchisch und asketisch oder wie sonst bezeichnen, beherrscht ist: das hat der Hr. Verfasser von vorn herein richtig erkannt, ja es ist der Grundgedanke und das Hauptverdienst des Dorner'schen Buches, daß er diese Doppeltheit der Augustinischen Principien in allen Hauptpunkten seines Lehrsystems, in allen locis der Augustinischen Dogmatik mit scharfer und consequenter, mitunter fast pedantischer Kritik aufgezeigt hat: so in der Gotteslehre, Kosmologie, Ponerlogie, Eoteriologie, der Lehre von der Kirche und ihrem Verhältniß zum Staat wie in der Augustinischen Eschatologie.

Dabei möchte man nur fragen, wie sich mit dieser richtigen Erkenntniß der nicht danebenstehende Satz verträgt, daß „doch in Augustins Anschauung Gott in den Mittelpunkt trete“, und ob es demgemäß zweckmäßig war, gerade mit der Gotteslehre und speciell der Trinitätslehre zu beginnen, und dann die ganze weitere Darstellung des Augustinischen Lehrganzen so ziemlich an den Faden der hergebrachten dogmatischen loci anzureihen: Lehre von Gott, Verhältniß zur Welt überhaupt, Verhältniß Gottes zur Menschheit, Urstand, Wesen der Sünde, Erbsünde, Theodicee, Gnade, Glauben, Liebe, Bestand der Gnade, Kirche, Gnadenmittel, Kirche und Staat, letzte Dinge.

Wenn die dogmenhistorische Stellung Augustins kurz und treffend so ausgedrückt worden ist, er habe, indem er die Anthropologie der Kirche formulirte, zugleich ihre Theologie zum Abschluß gebracht; wenn das Interesse der Gotteslehre Augustins nicht sowohl in seinem Gottesbegriff liegt als vielmehr in dem Wege, wie er zu diesem gelangt ist; wenn die Bedeutung seiner Trinitätslehre nicht sowohl in den ontologischen Bestimmungen zu suchen ist, die er von An-



dem überkommen hat, als vielmehr in dem Versuch, die trinitarischen Verhältnisse durch anthropologische Analogien zu veranschaulichen; wenn es ihm in seiner ganzen Theologie wie in seinem eignen religiösen Entwicklungsengang nicht wie den Griechen um das *theologein* und *gnothologein* zu thun ist, nicht um Speculationen über die Gottesidee und das Mysterium der Menschwerdung, sondern vor Allem um die Vereinigung mit Gott, das Ruhen in Gott, die *visio* und *laudatio Dei*, so wird man dem Dorner'schen Satz, daß in der Augustinischen Anschauung „Gott in den Mittelpunkt trete“, mit mehr Recht, wie ich glaube, den andern gegenüberstellen, daß bei ihm — gerade im Unterschied von der orientalisirten griechischen Anschauungsweise — der Mensch, allerdings der negativ und positiv auf Gott bezogene, der auf Gott geschaffene, Gott suchende, von Gott begnadigte und in Gott ruhende Mensch, zwar nicht den Mittelpunkt, aber den Ausgangspunkt und Zielpunkt des religiösen Processes und darum auch des theologischen Denkens bildet, und es möchte sich fragen, ob nicht die ganze Darstellung des Systems eine einfachere und klarere würde, wenn die Construction einen nicht sowohl dem üblichen Vorgehen der Dogmatik, sondern dem eigentümlichen Entwicklungsengang Augustins sich anschließenden Gang einschläge — von der Selbsterkenntniß zur Gotteserkenntniß, von der Gottesidee zu der Beides umschließenden und abschließenden Idee der *civitas Dei*.

Damit hängt noch eine zweite Bemerkung zusammen, zu welcher die Anlage des Dorner'schen Buches uns veranlaßt. Um einen vollständigen Einblick in ein so vielgliederiges Gedankensystem, wie es das Augustins ist, zu gewinnen, müssen nothwendig zweierlei Betrachtungen ergänzend neben einander hergehen, die historisch-genetische Entwicklung und die kritisch-dogmatische Analyse, und Augustin selbst weist einmal gelegentlich darauf hin, in der Vorrede zu seinen *Retractiones*, daß, wer seine Schriften verstehen wolle, sie in der Ordnung lesen müsse, in welcher sie geschrieben sind. Der Verfasser setzt die genetische Entwicklung, und zwar sowohl die persönliche Augustins als die vorausgehende der Kirche, voraus und weist nur gelegentlich darauf zur Vergleichung zurück; er will zunächst nur die letzte und ausgebildete Form der Augustinischen Theologie schematisiren und kritisch analysiren; seine Methode ist mehr eine dogmatisch-kritische als eine historisch-psychologische, und ebendaher sind es mehr logisch-dogmatische Kategorien als psychologische Factoren und historische Potenzen, die er für seine Darstellung und Beurtheilung verwendet. Wir erkennen das Recht und den Werth dieser Betrachtungsweise vollkommen an und sehen in der consequenten und methodischen, von umfassender Beherrschung des Materials wie von scharfem und selbständigem Urtheil zeugenden Durchführung dieser Methode das eigentliche Verdienst der Dorner'schen Arbeit, können aber doch den Wunsch nicht unterdrücken, daß der hierzu gewiß vollständig befähigte Herr Verfasser auf diese mehr vorläufige Orientirung nun auch die genetisch-historische Darstellung der religiösen Weltanschauung Augustins im Zusammenhang mit seiner persönlichen Geistesentwicklung und seinen geschichtlichen Voraussetzungen in einem zweiten ergänzenden Werk möchte folgen lassen.

Eine solche biographisch-historische Darstellung hätte gerade diejenigen Gesichtspunkte, welche Dorner für seine dogmatisch-kritische Orientirung theils voraussetzt, theils gelegentlich bei der Beurtheilung der einzelnen Lehren und zusammenfassend in der trefflichen Schlußabhandlung seines Werkes (S. 323—345) nachliefert, voranzustellen und weiter auszuführen, d. h. vor Allem den Gedanken, daß Augustin die

Resultate der bisherigen christlichen, ja überhaupt religiös-geistigen Entwicklung des Alterthums theils negativ, theils positiv in sich zusammenfaßt — die der anticlassischen wie der jüdisch-orientalischen Welt, des hellenischen wie des römischen Geistes, der morgenländischen wie der abendländischen Dogmenentwicklung —, daß aber auch hinwiederum die verschiedensten Entwicklungslinien in ihm ihren Ausgangs- oder doch Anknüpfungspunkt haben, die mönchische wie die hierarchische, die scholastische wie die mystische des Mittelalters, die reformatorische Lehrentwicklung Luthers und Calvins wie der moderne Katholicismus in seiner jesuitischen und jansenistischen Bifurcation. Wichtig und wichtig ist insbesondere dasjenige, was über das Verhältniß der Reformation zum Augustinismus gesagt wird, d. h. besonders die schlagende Widerlegung des bei so vielen protestantischen Theologen immer noch spukenden Irrthums, als ob das protestantische Schrift-Rechtfertigungs- und Kirchenprincip mit den Augustinischen Anschauungen sich decke, oder als ob die Reformation aus Augustinischer Sünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre direct entstanden wäre. Behauptungen wie diejenige Ribbeck's, „Augustin habe des Apostels Paulus oder vielmehr der heiligen Schrift Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre so klar aufgefaßt wie kein Zweiter und von den beiden Reformatoren habe Luther Augustins Rechtfertigungslehre, Calvin seine Prädestinationslehre besonders klar ergriffen“, werden zwar vielfach nachgesprochen, beweisen aber nur, daß, die also reden, weder die Paulinische und Lutherische Rechtfertigungslehre, noch die Augustinische Gnadenlehre sich jemals klar gemacht. Es ist ein Hauptverdienst Dorner's, solche landläufige Irrthümer besonders S. 339 ff. klar aufgedeckt und, soweit hier der Ort dazu war, treffend widerlegt zu haben, während dagegen richtig erkannt und in den Hauptpunkten gut nachgewiesen ist, daß Augustin seiner ganzen Richtung nach wesentlich als der große Begründer mittelalterlicher Theologie, als die Säule der mittelalterlichen (d. h. der abendländischen) Kirche und Weltanschauung dasteht, indem er die Hauptrichtungen derselben, die weltflüchtige und hierarchische, in sich vereinigt, — während ja die griechisch-orientalische Kirche gerade dadurch sich charakterisirt, daß sie die Augustinischen Gedanken sich fern gehalten und in der Hauptsache an dem christlichen Neuplatonismus des Arcopagiten fortgesponnen hat. Das eigentlich Zukunftsvolle in Augustin aber sieht Dorner mit Recht in seiner Betonung des Willens als des eigentlichen centralen Punktes im Begriff der Persönlichkeit wie in der christlichen Heilslehre, und hier liegt ja denn auch der entscheidende Punkt, wo nachher die Reformation eingesezt hat, — die Weltendmachung der christlichen Persönlichkeit. Luthers „christliche Freiheit“ ist die Fortbildung, aber auch Ueberwindung des Augustinismus; in Luthers Rechtfertigungslehre und Kirchenbegriff ist gleichzeitig der falsche Augustinismus wie der falsche Pelagianismus des katholischen Systems corrigirt und eliminirt durch reine Erkenntniß der evangelischen Heilswahrheit.

So ist das Dorner'sche Buch in der That, wie der Verfasser im Tone bescheidener Hoffnung es ausspricht, ein Beitrag nicht bloß zur wissenschaftlichen Erkenntniß des christlichen Alterthums, sondern auch zur Fruchtbarmachung seiner Schätze für die Gegenwart, und es ist nicht bloß der Ausdruck persönlicher Freundschaft, sondern auch das Ergebniß unparteiischer Prüfung, wenn ich dieses größere Erstlingswerk eines jungen Freundes und Göttinger Repetenten als eine tüchtige wissenschaftliche Leistung mit einem herzlichen Glückauf begrüße.

Göttingen.

Wagenmann.

Richard Rothe, ein christliches Lebensbild, auf Grund der Briefe Rothe's entworfen von Friedrich Nippold. Zweiter Band. Wittenberg, H. Koelling, 1874. XVI und 666 S.

Mit diesem Bande liegt nun das schöne Werk, dessen ersten Theil wir im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (XVIII, S. 355 ff.) angezeigt haben, vollständig vor uns. Die zweite, größere Hälfte umfaßt die Lebensjahre, die Rothe in Wittenberg, in Heidelberg, in Bonn und dann abermals in Heidelberg bis zu seinem Tode zugebracht hat und in denen er erst die bedeutende Stellung einnahm, die als Theolog einzunehmen er berufen war. Die mitgetheilten Briefe beziehen sich zwar weit nicht alle auf Theologisches und Kirchliches; es sind eine Menge von Verwandtschafts- und Freundschaftsverhältnissen darin berührt, die uns den unerschöpflichen Reichtum an Liebe kundgeben, den er im Herzen trug; es macht einen fast seltsamen Eindruck, daß er sich unzähligemal der Faulheit und Saumseligkeit im Brieffschreiben anklagt, und doch ist schon die Zahl von Briefen, die Nippold mittheilt, eine sehr große. Rührend ist die selbstlose Liebe, mit der er überall von seiner Gattin redet, deren immer stärker entwickelte, unheilbare Geisteskrankheit für ihn ein so überaus schweres Hauskreuz war. Wir lassen aber hier alle diese interna des Familienlebens und des Verkehrs mit Freunden außer Betracht, um nur dasjenige herauszuheben, was ihn persönlich als Christen und Theologen charakterisirt, und dann speciell, was sich auf seine Stellung zu den kirchlichen Kämpfen in Baden und zum Protestantenverein bezieht.

Was dem christlichen Leser das Herz abgewinnen muß, das ist die lautere Frömmigkeit, die überall aus diesen Briefen wie ein warmer Odem uns entgegenkommt; die Aeußerungen derselben knüpfen sich an Alles und Jedes, auch an kleine Anlässe des täglichen Lebens an, aber nicht in der gemachten Weise, welcher man überall die bewußte Absicht anmerkt, sich dadurch als fromm zu legitimiren, daß man an jedes Ding irgend eine erbauliche Phrase anhängt; es ist Alles vielmehr so einfach, so natürlich und wahr, daß man sieht, ihm ist die Frömmigkeit zum wirklichen Leben geworden, ist eins mit seinem ganzen Denken und Fühlen. Es sei als Beleg aus zahllosen Stellen nur eine hier genannt, die sich S. 592 in einem Brief an eine junge Wittve aus seiner Verwandtschaft findet. Dort sagt er: „Das ist es eben, was die wirkliche Frömmigkeit so köstlich macht, daß sie etwas so viel Größeres und Keelleres ist, als man ahnen kann, wenn man im ersten brennenden Durst einen Zug thut von ihrem Wein. Man denkt, das sei schon ihre volle Labung, die diese ersten Züge gewähren, und wenn der berauschende Eindruck, den sie machten, nach und nach verfliegt, meint man wohl gar, ihre rechte Kraft komme einem allmählich abhanden. O nein, so ist es nicht. Vielmehr hat man im Anfang noch gar keine Ahnung davon, in welchem buchstäblichsten Sinne man seinen Gott und seinen Heiland wirklich haben wird, wenn man in seiner Schule ausharrt, und welche Fülle von wirklichen Kräften der zukünftigen Welt man in ihm in wirklichen Besitz bekommen wird. O, man lernt es erst allmählich, was man an seinem Gott hat und wie man mit ihm in dieser Welt ohne alle Schwärmerei zugleich in einer ganz andern Welt lebt, ohne alle künstliche Anstrengungen und mit dem Bewußtsein, daß man gar nicht anders kann.“ Wie sehr Jeder im Verkehr mit Rothe diesen Eindruck empfing, davon ist unter Andreem S. 529 ein Beispiel zu lesen. Schlosser nämlich, der sich in einer Krankheit einen Besuch Rothe's erbat, freilich nur, um sich von ihm etwas aus Dante vorlesen zu lassen, sagt bei dieser Gelegenheit: Rothe sei der einzige



Geistliche in Heidelberg, dessen Gebet zu Gott kommen könne. -- Finden sich aber auch noch viele andre Stellen, daran sich die wärmste Gläubigkeit als ihr sym-  
pathisch freuen muß, so verhehlt sich ebenso wenig die specifisch Rothe'sche Aus-  
prägung derselben, die er — ob völlig zutreffend, ist uns nicht außer Zweifel —  
einmal (S. 527) sich selber daraus erklärt, daß es sein Geschick sei, in den Con-  
sequenzen seines Glaubens mit denen uneins zu werden, die doch den Glauben  
selbst mit ihm theilen. Was ihn von jenen trennte, ist wohl nicht vornehmlich seine  
Vorliebe für Detinger, die ihn mit Auberlen in so nahe Beziehung brachte; diese  
Singularität theilen ja auch noch Andere mit ihm, von denen er sich in andern  
Beziehungen sehr stark unterscheidet. Richtiger und principieller trifft er wohl  
das ihm Singuläre, wenn er S. 373 sagt, es habe ihn schon lange wieder  
verlangt, ein purer christlicher Laie zu sein. Wie uns dabei etliche Stellen aus  
den stillen Stunden (vgl. die Anzeige in Bd. XVII, S. 767) in Erinnerung  
kommen, so finden sich auch in diesen Briefen ähnliche Aeußerungen, z. B. S. 473  
seine scharfe Entgegensetzung zwischen dem wirklichen Christenthum und dem  
officiellen, ferner die ganz charakteristischen Worte S. 555: „Ich möchte von den  
Gläubigen für ein Weltkind, von diesen aber für einen Gläubigen gehalten sein.“  
Das ist zwar auch andern Leuten wirklich passirt, aber das Bezeichnende ist, daß  
sich Rothe ausdrücklich dies wünscht. Vielleicht wäre Rothe's eigenthümliche  
Stellung einfach so zu formuliren: den Supernaturalismus des biblischen und  
kirchlichen Christenthums theilt und vertritt er so unumwunden, als nur irgend  
ein gläubiger Christ dies thut; aber durchaus antipathisch, weil als eine Unwahr-  
heit (nicht bloß als ein Irrthum), erscheint ihm ebenso die klerikale, pfäffische Ent-  
gegensetzung von Kirche und Welt wie die pietistische Entgegensetzung von  
Frömmigkeit oder Gläubigkeit und Welt; daher namentlich in der ersteren Be-  
ziehung seine unverhohlene Vorliebe für die Laien, welcher seine bekannte Ansicht  
vom Staat als der einzig adäquaten Form des Reiches Gottes entspricht. Wenn  
er freilich S. 529 sagt: „Unsre Geistlichkeit ist der Leitung der Kirche nicht ge-  
wachsen, es bedarf dazu weltlicher Hände“, so meint er dies nicht bloß in dem  
Sinn, in welchem schon unsre ersten evangelischen Fürsten an die Spitze der  
kirchlichen Behörden einen Juristen zu stellen liebten, was jeder Vernünftige gut-  
heißen muß, in Betracht der Objectivität des formellen Verfahrens, zu welcher  
der Theolog, eben weil er Theolog ist, sich weit weniger geeignet findet. Sondern  
Rothe glaubt, wie er z. a. D. sagt, auf der laicalen Seite sei mehr Ueberlegen-  
heit des wirklich christlichen Geistes; dafür aber ist er den Beweis schuldig ge-  
blieben; in diesem Punkte hat ohne Zweifel seine Theorie den klaren Blick in die  
Wirklichkeit beeinträchtigt. Den echten Rothe erkennen wir darin, daß er S. 341  
sagt: „Wenn ich mit meinen Ueberzeugungen hier [in Bonn] mit gutem Muth  
soll lehren können, so bedarf ich durchaus einen Vordermann, der auf eine Re-  
spect gebietende Weise und optima fide das streng — ich sage nicht starr —  
kirchliche System vertritt. Nur zusammen mit einem solchen und zwar über-  
wiegenden Gegengewicht kann meine Theologie eine Berechtigung in Anspruch  
nehmen.“ Das ist Rothe's hoher sittlicher Vorzug vor so manchen theologischen  
Autoritäten und Celebritäten, denen nur da wohl ist, wo sie dominiren können;  
deshwegen eben hat er ein so gutes Recht, alles Pfaffenthum zu bekämpfen, weil  
in ihm selber auch nicht ein Minimum von Pfaffenthum vorhanden war. So  
selten sonst diese Bescheidenheit ist, so häufig tritt sie uns in seinen Aeußerungen  
entgegen; dem bekannten Dictum Schleiermachers: „wenn das Schiffslein auf die



eine Seite sich netze, so trete er auf die andre, damit es nicht umschlage“, stellen wir das noch ungleich bescheidenere gegenüber, das wir hier S. 383 lesen (in einem Brief an Schenkel): „Was im Bereiche meiner Theologie Gist sein möchte, das wird im Bereich Ihrer persönlichen und wissenschaftlichen Einflüsse ganz sicher unschädlich. Und daß es unschädlich sein und nur so wirken möchte, wie im officinellen Gebrauch auch Gifte als Heilmittel wirken, das ist wahrlich mein redliches Gebet zu Gott, dem ich freilich nicht anders dienen kann als so, wie er mich gemacht hat.“

Wir haben Schenkel genannt; damit stehen wir vor der letzten Lebensperiode Nothe's, während welcher er an dem badischen Kirchenstreit und an dem Protestantenverein sich so thätig betheiligte. Es ist S. 392 in Erinnerung gebracht, daß über diese seine Thätigkeit die Urtheile einander diametral entgegengesetzt lauten; die Einen sehen darin einen Abfall Nothe's von sich selbst, die Andern gerade die volle Consequenz seiner theologischen Ueberzeugung, seines Christenthums, oder, wie der Herausgeber diesen Theil überschreibt: seine Erntezelt. Vorerst ist bemerkenswerth, daß er erst nach dem Tode seiner Frau in diese Bewegungen eintrat, wie wenn er, nachdem eine schwere Sorge und Bürde von seinem Gemüthe genommen war, nun erst für seinen Arbeitstrieb ein weiteres, bewegteres Gebiet bedurft hätte, als den akademischen Lehrstuhl allein. Eine Aenderung hat insofern ganz unleugbar in ihm stattgefunden, als er vorher, wie aus einer Menge von Stellen hervorgeht (vgl. S. 166—169, 175, 245, 267, 320) nichts weniger war als ein Freund großer agitatorischer Versammlungen; noch 1846 schreibt er (S. 204) an Heubner: Wir gehören beide nicht zu denen, die von so großen Versammlungen zur Verathung der kirchlichen Dinge das entscheidende Heil erwarten“, und S. 17. klagt er: „Die Pfarrer wollen nicht mehr vor Allem wirkliche evangelische Hirten ihrer besondern Gemeinden sein, sondern Theil haben am Kirchenregiment. Das unruhige, heftige Treiben der Zeit auf allen Gebieten, bei dem es bald keine Stille und Sammlung geben wird, schnürt mich oft recht zu. Doch schwebt gewiß auch über diesen wogenden Gewässern ein befruchtender Geist, dem wir vertrauen wollen.“ Und nochmals S. 204: „Was die Verfassung angeht, kann ich mich nicht davon überzeugen, daß mit ihr für sich allein bei den jetzigen Zuständen der Kirche wesentlich geholfen werden könne.“ So weitherzig seine Theologie war, die selbst für die Deutschkatholiken (S. 590) und für Schwalb in Bremen (S. 640) freundliche Worte hatte: man sieht aus Stellen wie S. 196, 214 u. a., daß er sich seines Gegensatzes zu den Nichtfreunden, zu Rupp und Consorten sehr wohl bewußt ist und dies im Mindesten nicht verhehlt. Daß auch Schenkels Verfahren mehrfach gar nicht nach seinem Sinne war, erhellt aus S. 481, 588; und S. 584 sagt er in Betreff des Protestantenvereins: „Wir sind noch gar nicht auf dem Flecke, daß ich mit Freudigkeit dir sagen könnte: schließe dich uns in aller Form an.“ Aber warum hat er dies selbst gethan und warum stellte er sich den Männern, die in Baden gegen den Radicalismus der neuen Kirchenverfassung und für das kirchliche Bekenntniß gewissenhalber ankämpften, so scharf entgegen? Noch S. 181 ist er nicht gegen alle Disciplin gegen ungläubige Pfarrer; und S. 7 hat er an Bunsen geschrieben: „Ich sehe eben überall Parteien, und wo etwas Partei geworden, da ist gewiß die reine, d. h. die ganze Wahrheit nicht.“ War der Protestantenverein, waren diejenigen, die in Baden gegen Ullmann, gegen Mühlhäuser operirten, etwa keine Partei? Hier liegt vor uns — zwar nicht ein Object für ein Todtengericht, dazu ist der

ganze Mann zu edel, eine zu reine Christenseele, — aber doch ein psychologisches Räthsel, das uns aber nicht ganz unlösbar scheint. Ein Mann, dem das Recht des christlichen Subjects auf volle Freiheit der Erkenntniß über Alles ging, der Rom aus mehrjähriger Anschauung kannte, der hernach (in Bonn) die Wirkungen der Inspirationen Hegstenbergs im Cultusministerium zu Berlin hatte erfahren müssen, konnte dahin kommen, seinen theoretischen Gegensatz zu allem „officiellen Christenthum“, d. h. gegen die Unlauterkeit und das Unrecht, das er darin fand, so sehr ins Praktische umzusetzen, daß ihm allmählich der Protestantenverein sympathisch wurde, weil er (S. 607) „mannigfache Gegensätze in sich zulasse“ und weil (S. 522) „auch den Freieren nicht bloße Duldung, sondern Bürgerrecht in der Kirche gebühre“. Aber dabei begegnete ihm eine starke Illusion. Wo er dieses „Freiere“ bei den Männern wahrnahm, mit denen er persönlich im Verkehr stand, da setzte er dieselbe positiv-christliche Grundgesinnung voraus, wozu ihm seine Idee vom unbewußten Christenthum eine Handhabe bot. Diese Idee begegnet uns S. 448 zum ersten Mal; dort sagt er in einem Brief an Bunsen vom Jahre 1856: „Der Christus der Theologen, d. h. der wirkliche Christus in der Verhüllung, in welche die Geschichte ihn seiner Zeit mit Nothwendigkeit gekleidet, aus der sie ihn aber ebenso auch selbst wieder seit mehreren Generationen entpuppt hat, wird nie wieder für die Christenheit im Großen ein Gegenstand des Glaubens werden; dem undogmatischen Christus aber, wie ihn das mit aller Strenge gewissenhafter Geschichtsforschung behandelte Neue Testament uns zeigt, dem schlagen auch jetzt noch tausend Herzen in demüthig-freudigem Vertrauen und anbetender Beugung entgegen unter denen, welche sich von dem Christus der Theologen entrüstet abwenden. Diesen unbewußten Christen zum Bewußtsein um ihr thatsächliches Christenthum zu helfen, das wäre die schöne Aufgabe derer, die den Herrn Jesum lieb haben und ihm allein vertrauen in unsern Tagen.“ Wer das liest, sein theologischer Standpunkt sei, welcher er wolle, der wird sich schwerlich der zwei Fragen erwehren können: 1) ob denn zwischen dem undogmatischen Christus, den Rothe selbst bekennt in seinen Predigten wie in seinen wissenschaftlichen Arbeiten, und dem dogmatischen Christus, den die Kirche bekennt und predigt, ein so gar ungeheurer Unterschied sei? und 2) ob wohl die Herzen jener Aller, deren unbewußtes Christenthum Rothe feiert, dem Christus des Neuen Testaments „in demüthig-freudigem Vertrauen und anbetender Beugung entgegenschlagen?“ Daß der verehrte Mann jenen „tausend Herzen, die sich von dem Christus der Theologen entrüstet abwenden“, so viel Christenthum dennoch zutraut, das ist ein schöner und edler Zug seines Herzens, aber er wird, wir bedauern, das sagen zu müssen, dadurch getrübt, daß es ihm — wie wenigstens uns, dem damaligen Kampfplatz ferne Stehenden, scheint — nicht gelungen ist, gleiche Großmuth auch nach der Gegenseite zu üben. Nach S. 596 sieht es aus, als ob im Kreise der badischen Geistlichen, die sich für den alten Bekenntnißstand und die alte Kirchenordnung wehrten, nur Unlauterkeit geherrscht hätte. Ob nicht das Pfaffenthum, das Rothe bekämpfte, auch auf der Seite, auf die er sich stellte, vorhanden war, ohne daß er es erkannte (in ihm selber, wir wiederholen es, war freilich nichts davon), diese Frage möchten wir nach dem, was z. B. über Vorgänge bei Pfarrwahlen nach der neuen Kirchenverfassung auswärts verlautete, nicht schlechtthin zu verneinen wagen; aber daß der treffliche Mann, der doch mit Männern wie Ebeluf, Heubner, Etier einen so liebevollen Verkehr pflegte, die badischen

Geistlichen, die mit gleicher Treue zum Evangelium hielten, von dieser weitherzigen Milde ausschloß, das ist, so weit wir zu urtheilen vermögen, nicht aus ihm selbst, sondern nur aus Einflüssen zu erklären, die von außen auf ihn eindrangen. —

Sehr dankbar sind wir für den ausführlichen, wahrhaft erbaulich zu lesenden Bericht über seine letzte Lebenszeit und seinen Tod (S. 638 ff.). Wir vermissen darin nur eine genauere medicinische Angabe der Art des Leidens, das unter furchtbaren Schmerzen denselben herbeiführte. Wie wenig die Atmosphäre, in die er als Kirchenpolitiker hineingerathen war, zerlegend auf seine theologische Denkweise eingewirkt hat, beweisen zwei Aeußerungen, mit denen wir unsre Anzeige schließen, in denen beiden uns noch in den letzten Stunden der rechte Noth vor Augen tritt (S. 640 und 639). Als man ihn fragte, ob man nicht seine Verwandten citiren solle, antwortete er, „es sei nicht gut, wenn zu viel Menschen um ein Sterbebett ständen, es bleibe dann kein Platz für die Engel“, wobei er noch hinzufügte, „es möge das lächerlich klingen, es sei aber etwas Wahres daran“. Und zu dem ihn besuchenden Decan Zittel sagte er, „er werde im Frieden sterben auch mit allen Menschen, es sei eine große Gnade von Gott, daß er ihn stets so geführt habe, daß nie eine Bitterkeit gegen irgend Jemand in ihm habe wurzeln können“. Und so möge sein Andenken auch ungetrübt im Frieden bewahrt werden.

Tübingen.

Palmer.

### Systematische Theologie.

System der christlichen Gewißheit, von Dr. Fr. H. R. Frank, ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen. Zweite Hälfte. Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1873. V u. 429 S.

Vorliegende Schrift, deren erste Hälfte im Jahrgang 1873 dieser Blätter vom Referenten angezeigt wurde, ist als ein Werk seltener Energie und Treue der geistigen Arbeit mit Grund den ersten Productionen der letzten Jahre auf dem Gebiet der systematischen Theologie beizuzählen und ist um so verdienstlicher, je seltener gerade hier wissenschaftliche Arbeiten sind, die einigermaßen Neues bringen. Das Neue, vorzugswiese Interessante der Schrift findet aber Referent in der umfassenden kritischen Auseinandersetzung des christlichen Bewußtseins und seines Glaubensinhalts mit den dormalen im Vordergrund stehenden Mächten der Negation. Die kritische Schule, die Straußische Antidogmatik in ihrer neuesten Phase, der Materialismus, Darwinismus und als Kehraus der Hartmann'sche Pessimismus vollziehen hier im Kampf mit den Wahrheiten des Christenthums und im Fortgang ihrer eigenen inneren Dialektik einen Proceß der Selbstauflösung, dem man, vielfach an das Gegenstück der Straußischen Dogmatik erinnert, in der That mit steigender Spannung folgt und dem man in der That mehr apologetische Wirkung zuerkennen muß als vielen apologetischen Vorträgen. Schade, daß die schwierige Schreibart des Herrn Verfassers nicht eben die beste Einladung zum Studium seines Werkes ist. Namentlich die Paragraphen, aber auch vielfach die Ausführung im thetischen Theil ist so abstrus geschrieben, daß heutzutage — vor 30, 40 Jahren wäre es wohl noch anders gewesen — Geduld dazu gehört, dem Herrn Verfasser zu folgen. — Dieser Band beschäftigt sich mit dem Nachweis, wie der Christ die Gewißheit höherer geistlicher Realität, die er von



seinem eigenen Gnadenstand und auf denselben sich gründend von dem göttlichen Urheber seines neuen Lebens in sich trägt, nun auch auf die menschlichen Vermittelungen und Anstalten überträgt, durch welche die Gnade Gottes sich ihm mittheilte. Es ist dem Christen Gewißheit, daß es Christenbewußtsein nicht giebt, es sei denn kraft einer von dem gottmenschlichen Sühner und der geschichtlichen That seines Lebens ausgehenden geschichtlichen, also durch menschliche Organe vermittelten Wirkung. Da aber diese Wirkung geistlicher, göttlicher Art ist, so ist dem Christen innerlich gewiß, daß auch die menschlichen Vermittler derselben Träger göttlichen Inhalts, Glaubensobjecte sind. Verfasser nennt sie transeunte Glaubensobjecte, weil sie den Transitus der göttlichen Heilscausalität in das menschliche Leben vermitteln, S. 10. In erster Linie steht dem Verfasser hier die Kirche, denn „der Christ weiß sich als solchen nur als Glied der Gemeinschaft, durch die er geworden ist. Aller Heilsbesitz ist ihm durch diese Gemeinschaft vermittelt und nur insofern gewiß, als er nicht nur individuelle Erfahrung, sondern Gemeinschaftsbewußtsein ist“, S. 12 ff. Innerhalb dieser Gemeinschaft empfängt er das Heil in der Weise, wie überall die Mittheilung geistiger Realitäten von Mensch zu Mensch stattfindet, also in erster Linie durch das Wort, das er aber vermöge seiner Wirkung nicht als Menschenwort, sondern als Gotteswort erfährt, S. 56. Er kann nicht zweifeln, daß das heilspendende Wort, auch soweit es ihm als Gemeindepredigt oder Lied entgegentritt, auf die historische Person des Sühners und seine Heilsgeschichte sich zurückführe. Daß aber die heilige Schrift, zunächst Neuen Testaments, die authentische Urkunde der uranfänglichen Geschichte und Bezeugung des Heils sei, diese Gewißheit empfängt der Christ wieder nur als Glied der Gemeinde; sie allein hat die natürliche und geistliche Erfahrung, welche zur Sammlung der neutestamentlichen Glaubensurkunden competent ist, nämlich die Erfahrung, daß die ursprüngliche Heilsverkündigung in der schriftlichen Form, worin sie von den Verkündigern gefaßt ist, mit ihren geschichtlichen eigenthümlichen Richtungen und Anschauungen typischen, bleibenden Charakter trägt und daß sie das Correctiv für alle anderweitige, in der Gemeinde fortzeugende Heilsverkündigung bildet, S. 64. 69. 74. Wenn aber das Schriftwort in einem höheren, den Irrthum des Menschenworts ausschließenden Sinn der Kirche sich als Gotteswort verbürgt, so kann der sittliche Grund hiervon nur in einer besonderen Veranstaltung zur Bewahrung vor Irrthum liegen, wie solche der Kirche in der Zusage Christi an die von ihm erwählten ersten Verkündiger verbürgt ist, S. 75 ff. Ebenso macht die Kirche und der Einzelne in ihr hinsichtlich des Alten Testaments die Erfahrung von der Homogenität des im alten Bunde waltenden göttlichen Thuns mit dem neutestamentlichen Heilswerk und kann darum auch das urkundliche Zeugniß des alten Bundes von dem urkundlichen Zeugniß Christi und seiner Zeugen nicht trennen, S. 87.

Hier, wo der Gedankenkreis der ersten Hälfte des Buchs nahezu vollständig vorliegt, wie sich unten noch zeigen wird, darf die Kritik einsetzen. Verfasser wird es auf protestantischem Standpunkt schwerlich plausibel machen, daß der Christ erst durch den Glauben an die Kirche zum Glauben an die Schrift als Gottes Wort komme. Er mag Recht haben, daß das testimonium spir. s. nach der Lehre der Schrift selbst in erster Linie dem Christen seinen eigenen Gnadenstand bezeugt und nicht zuerst auf den Offenbarungscharakter der Schrift sich bezieht, S. 80. Aber wir finden doch schon bei Gerhard die richtige Wendung, daß der-



selbe Geist, der im Kindschaftebewußtsein des Christen zeugt, in der Schrift die Stimme des Vaters und damit sich selbst wiedererkennt. Und dies ist — wenigstens für den protestantischen Christen — der nächste Schritt von der Selbstvergewisserung zu der Gewißheit hinsichtlich der objectiven Heilsvermittlung. Ist ja doch thatsächlich die erstere gerade in den entscheidendsten Epochen der Kirche, im Widerspruch mit der Kirche, durch neue Orientirung an der Schrift gewonnen worden. Namentlich auch der Weg zur Vergewisserung über das Alte Testament wird der Judenmission, aber nicht bloß dieser, als ein Umweg erscheinen, wie denn auch der Herr Verfasser in der Deduction der Schriftautorität bald so argumentirt, daß der Einzelne in den Erfahrungen, die er über ihre Göttlichkeit macht, ganz selbstständig neben der Kirche auftritt, S. 71. 83.

Wenn Verfasser in seiner Deduction doch die Kirche als die Bürgin auch für die Schriftautorität dieser vorangeben läßt, so scheint dies aus derselben Vermengung des subjectiv-phänomenologischen, regressiven und des objectiv-dogmatischen, deductiven Verfahrens hervorzugehen, die wir in dem ersten Band dieses Werkes zu bemerken glaubten. Verfasser dogmatist in dem zweiten Band viel weniger, was namentlich in der Lehre von den Sacramenten bemerkenswerth ist, wo die vorangestellte allgemeine Möglichkeit, daß nach Analogie des Wortes auch andere Naturdinge zum Träger und Organ des geistlichen Lebens gemacht werden, sofort dahin restringirt wird, daß eben nur durch das urkundliche Wort die sacramentlichen Handlungen als von Christo eingesetzte Vermittler der Heilsgnade verbürgt werden, S. 93, daß zwar die Erfahrungen vom Segen der Kindertaufe die Hinweisung auf eine zunächst mehr auf die Naturseite des Menschen sich richtende Heilswirkung im Sacrament enthalten, daß aber eine Sonderung der Sacramentswirkung und der Wirkung des Wortes jedenfalls aus der christlichen Erfahrung allein nicht vollzogen werden könne, S. 101. Dieses vorsichtige Anhalten vor dogmatischen Fragen ist gewiß lobenswerth. Dabei bleibt es aber doch wohl richtig, und die Vergleichung mit Schleiermacher ebenso wie mit Hofmann beweist das: ein Anderes ist die dogmatische Deduction, daß die heilige Schrift als Ganzes der Kirche gegeben sei, als dem kanonbildenden Subject, als der Verwalterin der Gnadenmittel, ein Anderes der Weg des Beweises in einer „Phänomenologie der christlichen Vergewisserung (ein Ausdruck, der uns schon beim ersten Band als der bezeichnendste für dieses Buch erschien und den der Herr Verfasser S. 282 selbst adoptirt). Der hier zu beschreibende Weg wie das christliche Subject von seinem Glaubensbewußtsein aus der Glaubensobjecte gewiß wird, führt, wenigstens nach protestantischen Principien, den Christen von der Schrift, als dem in der Kirche präsenten Christus, zur Kirche, nicht umgekehrt.

Einen Beweis hierfür geben die eigenen Ausführungen des Verfassers über den Criticismus, d. h. der modernen negativen Theologie, die als Consequenz des im ersten Band bekämpften Rationalismus und Pantheismus die geschichtlichen Heilsvermittlungen ihres göttlichen Inhalts und folgerichtig auch ihrer specifischen Form (Offenbarung, Wunder, Inspiration, i. S. 102 ff.) zu entkleiden sucht, S. 132—278. Die entscheidende Instanz, welche gegen diese Kritik zu Feld geführt wird, ist doch durchweg die Plerophorie der individuellen Heilsgewißheit in ihrem unlöslichen Zusammenhang mit der Schrift, nicht das Bewußtsein der Kirche. Die Zeichnung des Criticismus in seinen verschiedenen Phasen ist meist scharf und treu; freilich zeigt sich auch da und dort, wie schwer es ist, in einer solchen dia-

leistisch-kritischen Behandlung den einzelnen historischen Erscheinungen völlig, ohne unberechtigte Consequenzmacherei, gerecht zu werden. Es befremdet jedoch, daß auch Rothe wegen seines Offenbarungs- und Inspirationsbegriffs — weil er es auch bei ihm das übernatürlich Gelegte sich selbst naturalisire — in die Reihen des ex hypothesi pantheistischen Criticismus treten muß, während doch der Herr Verfasser den Grundgedanken jener Abhandlungen Rothe's theilt, daß Offenbarung principiell Selbstmittheilung, nicht bloß Mittheilung religiöser Wahrheiten, sei, S. 114 ff., und andererseits der vom Verfasser richtig betonte Begriff der Heilsökonomie als einer Gnadenordnung, in der die Wunder ihre Stelle haben, S. 109, mit dem Rothe'schen Begriff eines Complexes von göttlich gewirkten Geschichtsthatfachen sich decken wird.

Nachdem der Herr Verfasser den ganzen Kreis der Heils- und Glaubensobjecte in die Heilsgewißheit des christlichen Subjects aufgenommen hat, macht er den Uebergang zu den Objecten „der natürlichen Gewißheit“, S. 286 ff., d. h. des Weltbewußtseins, wie mit Schleiermacher deutlicher gesagt sein könnte, wie auch die „christliche Gewißheit“ des Herrn Verfassers zugeständenermaßen dasselbe ist, was Andere „christliches Bewußtsein“ nennen, S. 298. Zunächst die Existenz der Objecte des natürlichen Lebens verbürgt sich dem Christen gegenüber dem subjectiven Idealismus, zu welchem der consequente Empirismus der Naturwissenschaft neuerdings wieder geführt hat, S. 304 ff., durch die Realität des eigenen geistlichen Seins, das eben in Wechselwirkung mit dem kosmischen Sein geworden ist, S. 296 ff. Zugleich aber bringt die Gewißheit des Christen vom Sein und Wirken des absoluten Gottes das natürliche Sein auch in ein Verhältniß zu dieser höchsten Realität, deren zweckvolles Walten die Welt zur Widerspiegelung des Unendlichen im Endlichen macht, kraft deren das Universum für den Menschen, den Menschen Gottes, ist, S. 323 ff. Namentlich der Unterbildenheit des Menschen von der physischen Welt (Freiheit und Unsterblichkeit, wird der Christ dadurch inne, daß er der dem Menschen trotz seiner Depravation anhaftenden Bestimmung zum bewußten Sein in Gott gewiß wird, S. 336 ff. Alle diese Ausführungen sind in der That lesenswerth. Freilich erhebt es uns — wie im ersten Band — als eine Einseitigkeit, daß der Herr Verfasser nur natürliche Gewißheit und spezifisch-christliches Bewußtsein kennen will, nicht als Bindeglied zwischen beiden das allgemeine Gottesbewußtsein. Gerade gegenüber dem Pochen der Naturwissenschaft auf Objectivität und Thatsächlichkeit wird der eigene Satz des Herrn Verfassers Geltung haben müssen, daß die Gewißheit des Subjects, um eine Bürgschaft ihrer Wahrheit zu haben, eine generische, allgemein menschliche sein muß, wenn sie nicht am Ende doch in jene Blotirung des Christenthums durch die Naturwissenschaft hineinkommen will, die einst Schleiermacher fundirte, wenn auch gewiß richtig ist, daß die letzte Instanz namentlich gegen die materialistische, darwinistische Ethik der Selbstsucht nur in dem spezifisch-christlichen Princip der Liebe gesucht werden kann, S. 335. Daß es übrigens mit jener Blockade noch gute Weile hat, zeigt eben die vom Verfasser dem Materialismus und Darwinismus gewidmete Beleuchtung. Gerade diese Partie des Werks, in welcher der Materialismus auf seiner Flucht vor dem Absoluten, vor Gott in der Schöpfungstheorie, vor dem Zweck (Hartmann contra Darwin), vor dem Geist und seiner Freiheit (die materialistische Caricatur des Strafrechts verfolgt wird, einer Flucht, die doch nie zum Ziel führt (S. 400 bis zum Schluss) nach der Nachweis-

daß der dem Materialismus allein noch übrige Trieb zum Leben, wenn er in dem neuesten Pessimismus zum Stel am Leben geworden ist, zum schlagendsten Gericht über das Erstem des bloß natürlichen Lebens und Denkens und zur besten Rechtfertigung des Christenthums und seiner Förderung und Gewißheit einer Wiedergeburt zu höherem geistlichen Sein wird, — diese Ausführungen gehören zum Besten, Bedeutensten und Anziehendsten, was man über die letzten Fragen, die tiefsten Gegensätze der Gegenwart lesen kann. Es ist ein schönes und wahres Wort, das Schlußwort des Herrn Verfassers: „Die natürliche Wahrheit, auch die edelste, höhlt sich aus, auch das reichste natürliche Gut zehrt sich auf, wenn sie nicht umfaßt und erhalten werden von den Potenzen des ewigen Lebens, welche in Christo der Welt geschenkt sind. Nur um deßwillen, was das Christenthum dem Menschen giebt, ist sein Leben lebenswerth“, S. 429.

Böblingen.

Diac. Herrlinger.

Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments mit vornehmlicher Rücksicht auf die Streitfrage zwischen Protestantismus und Katholicismus, von Dr. Julius Röstlin, Professor der Theologie in Halle und Consistorialrath. Zweite, vollständig umgearbeitete Auflage. Gotha, Gustav Schloßmann, 1872. VI und 144 S.

Eine wahrhaft zeitgemäße Schrift, trefflich ihrem Zweck entsprechend, „den großen Gegensatz zwischen dem evangelischen und katholischen Standpunkt in den Grundfragen in Betreff der Kirche zu beleuchten“. Eine solche warme und umsichtig besonnene Darstellung der evangelischen Grundanschauungen über Kirche und kirchliches Amt, getragen vom Geist jener historischen Objectivität, die das Werk des Herrn Verfassers über Luthers Theologie so werthvoll und unentbehrlich macht, und doch einen vollen Blick eröffnend in die geistige Macht und die verborgene Herrlichkeit der evangelischen Kirche — das ist die überzeugendste Warnung vor jenem heutzutage so vielfach für unumgänglich erachteten Bund mit Rom, die treffendste Widerlegung der „romanisirenden Tendenzen“, wo innerhalb der evangelischen Kirche noch solche spuken. Nur andeutend berührt der Herr Verfasser die Streitfragen über Kirche und Amt, wie sie die letzten Jahrzehnte bewegten, der große Gegensatz der Gegenwart zwischen Römischem und Evangelischem tritt wie billig in den Vordergrund, aber die streitenden Principien erscheinen im Lichte der evangelischen Wahrheit und so im wahren Licht. Nur wenige Punkte sind es denn, die wir noch voller in dieses Licht gestellt wünschten. Sie betreffen nicht das Wesen der Kirche, mehr ihre empirische Erscheinung und Wirksamkeit, die antispiritualistische, antidonatistische Seite des evangelischen Kirchenbegriffs.

Mehr eine Frage der Anordnung des Stoffs betrifft das Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche oder, wie wir mit der Apologie und den früheren lutherischen Dogmatikern wohl richtiger sagen: der *ecclesia propria dicta* und *late dicta*. Wir hätten diesen Unterschied schon in der Darstellung des principiellen Gegensatzes zwischen katholischer und protestantischer Auffassung vom Wesen der Kirche hervorgehoben gewünscht. Mit Recht hat ja wohl Baur die principielle Eigentümlichkeit des Protestantismus in die kritische Untercheidung



zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche gesetzt, welche der katholische Empirismus identificirt. Das eigenthümliche Verdienst des evangelischen Protestantismus aber scheint uns eben dies zu sein, daß er nicht bei dem abstracten Unterschied stehen blieb, was der Katholicismus heute noch ihm Schuld giebt, sondern eine Synthese des zu Unterscheidenden namentlich in der Theologie Melancthon's und Calvin's anstrebte. Noch die Apologie bleibt bei jener ursprünglichen Unterscheidung Luthers zwischen der leiblichen, äußerlichen und der eigentlichen und wesentlichen Christenheit stehen. Nachdem es zur Bildung selbstständiger evangelischer Kirchen gekommen war, ist es gewiß ein nothwendiger Fortschritt der reformatorischen Vehrenentwicklung gewesen, daß Melancthon in seinen loci von 1535, noch mehr seit 1543 und übereinstimmend mit ihm Calvin bestrebt war, die Kriterien zu gewinnen, durch welche die — damals ja noch eine — evangelische Kirche ihren Anspruch documentirt, die congregatio sanctorum in sich darzustellen und zu enthalten; cf. Corp. Ref. 21, 825. 23, 15. Es ist eine ächt protestantische These des Herrn Verfassers S. 23: „Apostolisch ist uns jede christliche Gemeinde, in welcher das Wort der Apostel und im Wort ihr Geist fortlebt“. Aber es durfte wohl darauf hingewiesen werden, wie erfolgreich der reformatorische Protestantismus in der Lehre und — namentlich reformirterseits — auch in der Praxis bemüht gewesen ist, seiner Kirche die Prädicate der wahren, unsichtbaren Kirche zu gewinnen und so — wie z. B. Hollaz das ausdrückt — eine ecclesia visibilis vera im Gegensatz zu der ecclesia falsa s. impura im Begriff und im Leben zu constituiren. So erst darf er das Recht beanspruchen, „die äußeren Trennungen [auch die Vermischung falscher Brüder, S. 131] als einen nicht zum Wesen der Kirche gehörigen, vielmehr durch die Sünde entstandenen und möglichst wieder zu beseitigenden Umstand zu bezeichnen“, S. 123.

Und von hier aus erscheint dann auch das Verhältniß jener protestantischen Unterscheidung von ecclesia proprie und late dicta zu der apostolischen Lehre, welche diesen Unterschied nicht ausdrücklich macht, in ihrem wahren Lichte. Sehr richtig weist der Herr Verfasser S. 120, 131, 132 auf die Elemente hin, in welchen die apostolische Lehre auf diesen Unterschied hinführt.

Es können dieselben durch 1 Cor. 3, 12 ergänzt werden, wo Hofmann, Schriftbeweis, II, 2, 143, (ohne freilich jenen Unterschied anzuerkennen) mit Recht nicht bloß verschiedenerelei sittliche Früchte oder Lehren, sondern werthvolle und werthlose persönliche Glieder der Gemeinde versteht. Es darf mit dem Herrn Verfasser in dieser Beziehung wohl selbst auf einen Fortschritt in der apostolischen Lehre hinsichtlich der Deutlichkeit dieser freilich schon Matth. 20, 16 angelegten Unterscheidung hingewiesen werden (2 Timoth. 2, 19, f. S. 131), wie ein solcher Fortschritt zur ecclesia universalis als der Juden- und Heidenchristen befaßten Einheit namentlich aus einer Vergleichung des Epheserbriefs (hinsichtlich der Organisation namentlich 4, 16 zur Ergänzung des auf S. 134 Gesagten) mit dem Jacobusbrief und 1. Brief Petri (wenigstens in der Auffassung von Weiss) erhellen dürfte. Führt aber so in der apostolischen Lehre gar Bedeutsames auf jenen den Reformatoren nöthig gewordenen Unterschied zwischen der wahren und der empirischen Kirche hin, so führte — wie oben gezeigt — die reformatorische Theologie auch wieder auf einen Punkt mit innerer Berechtigung zurück, wo mit dem gleichen Vorbehalt wie von Paulus der Begriff der heiligen Gemeinde auf die empirische evangelische Kirche unmittelbar übertragen werden konnte. Um so



weniger braucht sich der evangelische Protestantismus den Mangel an einem faßbaren Begriff der sichtbaren Kirche vorwerfen oder diesen Begriff in falscher, katholischirender Fassung sich octroyiren zu lassen.

Noch in einer andern Hinsicht darf sich der Protestantismus unseres Trachtens entschiedener noch, als es vom Herrn Verfasser S. 67 ff. und S. 140 geschieht, hinsichtlich seiner principiellen Auffassung, ja auch hinsichtlich seiner empirischen Gestaltung und Wirksamkeit mit guter Zuversicht ins Licht der biblischen Wahrheit stellen, ich meine sein Verhältniß zum Staat. Es kennzeichnet die historische und eregetische Unbefangenheit des Herrn Verfassers, daß er S. 28 ff. den nicht nur im Mittelalter, sondern ebenso ja auch in der altprotestantischen Dogmatik als selbstverständlich hingenommenen Satz bestreitet, das wirkliche Himmelreich sei nichts Anderes als die Kirche.

Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß Jesus von einer wirklichen Gegenwart des Himmelreichs und von dem Wesen, den Aufgaben desselben (in den Gleichnissen, s. S. 46) spricht, ehe eine Kirche bestand, daß die Kirche eben das auch in äußere Formen verfaßte Gemeinwesen ist, in welchem die Genossen des Reichs an der Ausbreitung des Reichs nach außen arbeiten, S. 36. Oder mit den Worten von Nitsch, System der christlichen Lehre, S. 380: die Kirche ist die durch die Erlösung bewirkte Vorbereitung des Reiches Gottes. Ebendeshwegen kann und muß es auch eine von der göttlichen Weltregierung bewirkte Vorbereitung desselben im Staat wie in der Familie geben. Dieses positive Verhältniß zum Reiche Gottes hat der Protestantismus dem christlichen Staat mit Recht in erhöhtem Maß vindicirt. Auch Jesu Reden und Schweigen läßt „vollen Raum für die Aufgaben, welche mit der Stellung des Menschen (und Christen) in dieser Welt und seiner weltlichen und geistlichen Ausstattung sich ergeben“, S. 70, 71. Luc. 12, 13, 14 gab ja nicht bloß die principielle Scheidung von Kirche und Staat; dieses Wort stellt es als religiöse Pflicht auf, Jedem das Seine, aber eben zugleich das Seine zu geben, also auch das In- und Miteinander beider Gebiete anzuerkennen, wie der Herr durch ruhige und freimüthige Vertheiligung seiner Person und Sache seiner Kirche das Vorbild nicht bloß passiven Gehorsams, sondern auch wirklichen Zeugnisses für die Wahrheit gegenüber und in dem Staate gegeben hat, Joh. 18, 37; 19, 11. Wenn Jesus die Herstellung irgend welcher positiver Beziehungen zwischen Kirche und Staat der Zukunft überlassen mußte, so darf doch darauf hingewiesen werden, daß Christus mit seiner Reichspredigt die Erfüllung des alten Bundes nach seinem Totalbestande sein wollte, daß also sein Reich wie das alttestamentliche Gottesreich, nur mit Abstreifung der nationalen Schranken, eine von Gott beseelte Gesamtordnung der Dinge, auch der sittlichen und natürlichen Verhältnisse, werden soll. Wenn die Erfüllung dieser Hoffnung der letzten Vollendung angehört, S. 71, so gehört es doch zum Fortwirken des Sauerteigs und zum Wachsthum des Senfkorns, wenn Staat und Kirche zur Anbahnung dieser Vollendung zusammenwirken. Darum rechnen die Reformirten mit Recht zum Inhalt des *munus regium* Christi und zu der den Christen gebotenen Nachahmung desselben: *plantatio scholarum, constitutio magistratus fidelis etc.* Schneedenburger, comp. Dogm. I, S. 143.

Und wenn der principiellen Sonderung beider Gebiete, wie wir sie entsprechend der Lehre Jesu und der Apostel festhalten müssen, „der Gedanke an eine

ein ganzes Volk umfassende Kirche, welche als solche ihrem eigenen Organismus jene staatlichen Thätigkeiten und Aufgaben einfügen möchte, widerspricht“, S. 142, so ist es doch nicht eine solche Verleugnung, sondern vielmehr eine segensreiche Auswirkung des evangelischen Princips gewesen, daß die lutherische Kirche Volkskirche geworden ist. Wir möchten diesem Gedanken noch eine andere Wendung geben. Es dürfte immer noch zweifelhaft sein, ob mit der Gewalt zu binden und zu lösen, Matth. 18, 18, die Vollmacht der Sündenvergebung und nicht vielmehr statt dieser richterlichen Thätigkeit mit Hofmann, Nitsch in erster Linie eine gesetzgebende Function, die Aufstellung sittlicher Gebote gemeint sei, S. 56. Wenigstens der Zusammenhang verlangt in Matth. 18, 18 nur etwas Verwandtes, nicht dasselbe mit dem in V. 17 Gesagten. Eins führt ja auch, wie die eigene Ausführung des Herrn Verfassers zeigt, S. 55, in das Andere über.

Wenn es nun richtig ist, daß „nicht bloß Gleichgültigkeit gegen das Weltliche, sondern die Fürsorge für ihr eigenes wahres Leben von der Kirche verlangen kann, daß sie unter Lösung falscher Bände in der Vertiefung ihres eigenen Glaubens und Lebens“ diese gesetzgebende Thätigkeit übe, (s. S. 143), so erkennt es der Herr Verfasser selbst an, daß auch die sittlichen Verhältnisse, welche dem staatlichen Leben zu Grunde liegen, erst für einen durch das Christenthum gereinigten Sinn zum vollen Bewußtsein gekommen sind, S. 141. So wird es für die Gemeinde Christi, für die Kirche, auch in der Gegenwart Pflicht sein, soweit Möglichkeit gelassen wird, auch im Völkerverleben wie im Familienleben das Wort und Gebot Christi geltend zu machen, freilich nicht mit hierarchischer Autorität, sondern als das vollkommene Gesetz der Freiheit, Jac. 1, 25.

Böblingen.

Diac. Herrlinger.

Die christlichen Grundwahrheiten oder die allgemeinen Principien der christlichen Dogmatik, von Freiherrn H. von der Holtz, Dr. und Prof. der Theologie. Gotha, Friedrich Andreas Berthes, 1873. 379 S.

Die Aufgabe, welche sich das vorliegende Buch gestellt hat, ist die Gewinnung einer Reihe von Fundamentalsätzen, die als allgemein christlich gültige zugleich die Grenzen dessen, was noch als Christenthum gelten darf, darstellen und als Norm für die Beurtheilung der verschiedenen Gestaltungen des Christenthums in seinen Confessionen und Parteien dienen können, — solcher Fundamentalsätze, „in denen im Christenthum erfahrene und kundige und zu wissenschaftlichem Denken befähigte Menschen genöthigt werden, den innerlichsten Gehalt ihrer persönlichen Erfahrung, den Kern und Mittelpunkt der in der heiligen Schrift bezeugten heiligen Geschichte und den gleichbleibenden und gemeinsamen Grund der in der kirchlichen Entwicklung hervorgetretenen Gegensätze wieder zu erkennen.“ (S. 52).

In den ersten 42 Paragraphen des Buches wird diese Aufgabe, welche ja nicht zu den sonst besonders behandelten theologischen Disciplinen gehört, näher begründet und erklärt. Herr v. d. Holtz setzt seine Ansicht über Aufgabe und Methode der dogmatischen Theologie in ihrem Unterschiede von der historischen und philosophischen auseinander, — wie sie wesentlich in diesen Jahrb. XV und XVI schon dargelegt ist. Die Dogmatik setzt den Glauben an die Wahrheit des Christenthums voraus und beabsichtigt Reinigung und Regelung der kirchlichen

Verkündigung. Sie stützt sich auf drei Quellen gleichen Ranges: Bibel, Kirchenlehre und persönliche Erfahrung, — und hat dieselben als ihre Normen für den rein christlichen Gehalt, den dogmatischen Werth und die religiöse Bedeutung ihrer Aussagen, wobei der Bibel die höchste Entscheidung zufällt.

Die systematische Theologie soll sich aufbauen, indem 1) die allgemeine Principienlehre die christlichen Centralbegriffe und damit den materialen Kanon für die Christlichkeit gewinnt, 2) die confessionelle Principienlehre die confessionellen Grundsätze entwickelt und damit den Kanon für die Kirchlichkeit, indem dann 3) die christliche Anthropologie (Religionslehre) die christliche Lehre von der religiösen Anlage und Beschaffenheit des Menschen, 4) die Offenbarungslehre die Aussagen über die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes giebt. Dann erst erhebt sich in den gesondert zu behandelnden Disciplinen der Dogmatik und Ethik die eigentlich christliche Lehre vom Glauben und Leben im Christenthum. Alle diese Disciplinen aber sind nicht philosophisch, sondern dogmatisch zu behandeln, also indem man auf dem Boden christlicher Wahrheit und aus dem gewonnenen christlichen Heilsmittelpunkte vorgeht, — nicht etwa vom Begriff der Religion oder von psychologischen Aussagen allgemeiner Art anfängt.

Ob dieser etwas schwerfällige Apparat von Disciplinen einen wirklichen Fortschritt für die Behandlung der dogmatischen Wissenschaften mit sich bringen wird, erscheint uns einigermaßen zweifelhaft. Wenn Dogmatik und Ethik zusammen behandelt werden oder wenn bei getrennter Behandlung die Ethik auf die Dogmatik zurückgreift, was sie ebenso gut kann, wie auf eine „christliche Anthropologie“ — ist diese letztere eben ein Stück der Dogmatik. Das Hauptmaterial der „Offenbarungslehre“ gehört in die historische und kritische Theologie (Engel, Theophanien u.). Die Behandlung der biblischen Urkunden gehört nur soweit, wie sie als Gnadenmittel mit dem „Wort Gottes“ zusammenhängen, in die Dogmatik. Sonst sind die biblischen Quellen, wie die Quellen jeder positiven Wissenschaft, einleitungsweise zu behandeln. Die beiden „Principienlehren“ werden allerdings in jeder Dogmatik irgendwie vorausgeschickt werden müssen, und zwar dogmatisch behandelt. Aber wir können nicht einsehen, welchen Nutzen es bringen soll, jede derselben als eine besondere Disciplin zu behandeln. Und wir finden, wenn sie dem Inhalte nach „dogmatisch“ behandelt werden, sei es völlig erlaubt und sehr förderlich, sie formell synthetisch darzustellen, also von dem Einfachsten, „Religion und Glauben“, auszugehen. Daß diese Aussagen nicht als „Behrträge“ behandelt werden dürfen, ist allerdings dem Verfasser gegen Schleiermacher zuzugeben. Doch wollen wir diese methodologischen Fragen bei Seite lassen. Sie sind in dem Buche mit etwas ermüdender Weitläufigkeit behandelt, — zumal da auch von S. 43—56 wieder die Methode der allgemeinen Principienlehre ausführlich entwickelt wird.

Im ersten Lehrstücke der eigentlichen Ausführung (S. 57—95) wird aus Bibel, Geschichte der Kirche und persönlicher Erfahrung der Satz begründet, daß die Person Jesu Christi für das Christenthum centrale Bedeutung habe.

Das zweite Lehrstück (S. 96—111) zeigt den Grund dieser centralen Bedeutung in der geschichtlichen Wirklichkeit gottmenschlichen Lebens in Christo, — wie sie ethisch in der unauflöselichen Einheit stetiger und reiner, gleichmäßig kräftiger Gemeinschaft mit Gott und reiner, aufopfernder Selbsthingabe an die Menschen zum Ausdruck kommt, dynamisch in seiner persönlichen Selbst-



darstellung sich bezeugt, welche als Zeugniß der Wahrheit, als Friedensstiftung zwischen Gott und den Menschen und als Einführung befreiender Kräfte der Erlösung in die Welt bestimmt wird.

In dem dritten Lehrstücke (§. 112—117) wird dieses gottmenschliche Leben Christi im Gegensatz zu allen andern Menschen und in seiner Einheit mit allen andern Menschen — dargestellt. Der absolute Gegensatz liegt in Christi wesentlicher Unschuldigkeit, welche die Schwäche der sinnlichen Natur und die damit gegebene Versuchbarkeit ein-, aber jede moralisch bestimmende Energie des Fleisches wider den Willen des Geistes ausschließt. Sie beruht auf seiner Heiligkeit, auf der vollkommenen Gottinnigkeit und Gottähnlichkeit seines Personenlebens, und diese wieder setzt seine Gottesohnschuld voraus (göttliche Erzeugung einer neuen höheren Menschennatur und Verklärung zur göttlichen Lebensform durch die Auferstehung). So ist der Gegensatz des Einen Heilandes zu den Erlösten festzuhalten und die Einordnung Christi in die Kategorie der „Genien“ abzuweisen. — Die Einheit Christi mit den Menschen besteht darin, daß das Menschsein nie eine kleine Rolle oder Hülle für Christus ist, daß er in der Bedingtheit, Abhängigkeit und Verantwortlichkeit Gott gegenüber, in der Theilnahme an der empirischen Beschaffenheit der Fleischsnatur, in dem Wachsen seiner Heiligkeit und Unschuldigkeit, in der Ausdehnung seiner Solidarität selbst auf den unheiligen, sündlichen Zustand der menschlichen Natur vermöge seiner auf der Gemeinschaft mit Gott ruhenden Liebe zu den Menschen, sich als stellvertretenden Bürgen für die ganze Menschheit darstellt. So hat er als Organ des göttlichen Liebewillens „die Sünde der Welt als eigne Last empfunden und getragen“ „als der an erster Stelle Verantwortliche und für Alle Leidende“, — und die Menschen sollen sein gottmenschliches Leben theilen, nur als ein mitgetheiltes, an ihn gebundenes, während er es als ursprüngliches und ureigenes beiziehend der Erlöser bleibt. — Dieser Gegensatz und diese Einheit Jesu und der Menschheit ergänzen und begrenzen sich nun gegenseitig in der gottmenschlichen Person Jesu Christi. Die Gottheit ist so relativ zu denken, wie sie auch dem Menschen eignen kann, die Menschlichkeit so ideal, wie sie der göttlichen Natur theilhaft werden kann. In der Theil Jesu an der Fleischsnatur der sündigen Menschheit führt einen ursprünglich unvermittelten Gegensatz in Christo mit sich, der sich in der geschichtlichen Lebensentwicklung Christi ausgleicht, aber erst völlig aufgehoben ist, wenn Christus als das Haupt mit seinem verklärten Leibe verbunden ist.

Im Anschluß an diese letzten Gedanken zeigt das vierte Lehrstück (§. 118—164), daß man, um das Wesen des Christenthums zu bestimmen, die geschichtlich fortschreitende Ausgleichung der Gegensätze der persönlichen Vollkommenheit Jesu und des noch unheiligen, sündlichen Zustandes seiner Kirche betonen müsse, wie sie in Sühnung der Sünde, Vermittlung des Unendlichen Himmlischen, Ewigen mit dem Endlichen, Irdischen, Vergänglichem einerseits, in der Herstellung des Gleichgewichtes der religiösen und sittlichen Seite des menschlichen Lebens, des freien Personenlebens und bedingten Naturlebens, des Einzel Lebens und Gesamt Lebens zum Organismus des Reiches Gottes in verklärter Naturwelt andererseits sich vollzieht.

Auf Grundlage dieser Resultate bestimmt dann das fünfte Lehrstück (§. 165—191) das Wesen des Christenthums als persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die als Heil aus sündlichem Verderben durch Jesum Christum vermittelt ist, sowohl in ihrer ewigen Begrün-



dung in der Liebe des Vaters wie in der geschichtlichen Stiftung in dem gottmenschlichen Leben des Sohnes, wie in ihrer allmählich stetig fortschreitenden Verwirklichung in der Kirche durch den heiligen Geist. Daraus werden vier Fundamentalbegriffe gewonnen: 1) persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott; 2) das in der ewigen Liebe Gottes begründete Heil aus sündlichem Verderben; 3) die geschichtliche Heilvermittlung durch den Gottmenschen Jesus Christus; 4) die Vermittlung der allmählichen Heilzueignung durch den heiligen Geist in der Kirche.

Aus diesen Fundamentalbegriffen ergeben sich vier Kanones: 1) der theologische, (persönliche Gemeinschaft des naturbedingten, aber persönlich freien Menschen mit dem lebendigen heiligen Gott); 2) der soteriologische (Schuld und Sünde des Menschen überwunden im Heil durch den Gott, in welchem Zorn, Gerechtigkeit und Gnade ergänzende Grundbestimmungen der ewigen Liebe sind); 3) der christologische (Christus an allen Grundbestimmungen der ewigen Liebe und an dem in der ewigen Liebe gesetzten Verhältniß Gottes zum Bösen theilnehmend, aber ebenso an der Naturbedingtheit, gottesbildlichen Freiheit und Gottesgemeinschaft und an der Schuld der Sünde, der erziehenden Strafe und Vergebung der Menschheit); 4) der ecclesiologische (das Heil vermittelt durch die Kirche, welche durch die Wirkung des heiligen Geistes zwar die Bürgschaft der fortgesetzten Zueignung Gottes an die geschichtliche Welt und die einzelne Seele hat, aber an die Schranken und Schwächen der Fleisceswelt gebunden ist).

Durch diese Kanones werden als häretisch ausgeschieden diejenigen Gemeinschaft bildenden Irrlehren, welche 1) Gott unlebendig oder den Menschen unfrei denken, 2) den Gegensatz Gottes gegen das Böse oder Bedürfniß und Möglichkeit der Wiedergeburt leugnen, 3) den göttlichen Gehalt oder den vollen Antheil Christi an der menschlichen Natur nicht anerkennen, 4) die Wirksamkeit Christi im heiligen Geiste oder die Gebundenheit der Geisteswirkungen an die sichtbaren Gnadenmittel verkennen.

Im letzten Theilstücke endlich werden als einseitige Richtungen in der dogmatischen Theologie bezeichnet die theofratisch-supranaturalistische und die humanistisch-historische, sowie die vielfach sich kreuzenden intellectualistischen, moralisirenden und sentimentalen (mystischen) Strömungen.

Wenn man die Kanones, in welche der eigentliche Schwerpunkt des Buches fällt, mit den bekannten Schleiermacher'schen vergleicht, so enthalten sie in Kanon 2 und 3 in etwas anderer Fassung dasselbe. Die Hinzufügung von Kanon 1, welcher durch 2 und 3 eigentlich unnöthig gemacht wird, ist wesentlich durch des Verfassers Aurcht vor pantheistischer Auffassung, die er auch bei Schleiermacher mutmaßt, veranlaßt und an sich nicht zu beanstanden; Kanon 4 enthält einen wesentlichen und wichtigen christlichen Gedanken. Schleiermacher, der von der Beischiebung der Religion und Kirche herkommt, konnte ihn nicht aufstellen, weil er nicht bloß christlich ist, sondern dem Begriffe jeder höheren Religion, die als Kirche auftritt, angehört. Mit gleichem Rechte hätte, dem Begriffe der Religion entsprechend, ein Kanon aufgenommen werden müssen, der das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit, Glaube und Werken christlich definiert.

Die Ausführung selbst bietet im Einzelnen viel Wahres und Schönes. Es tritt überall ein edles Streben nach Gerechtigkeit und Weitherzigkeit hervor;

absichtlich wird das Wort „Persönlichkeit“ in seiner Anwendung auf Gott eingeschränkt (297); die Erzählungen von der wunderbaren Zeugung Jesu werden nicht mit dem Glaubenssage vermischt, den sie ausdrücken sollen. Das persönliche Zeugniß des Verfassers für Christi Bedeutung im Glaubensleben hat etwas in seiner unmittelbaren Wahrheit Ergreifendes, und ist durch die weishevollte Schönheit des Ausdrucks ausgezeichnet. Und es ist gewiß Jedem zu empfehlen, einen so ernsthaften und von Liebe zur Kirche und zur Wahrheit eingegebenen Versuch zur Verständigung über die Grundprincipien des Christenthums zu lesen und zu prüfen.

Dennoch möchte schon das zweifelhaft sein, mit welchem Rechte Herr v. d. Goltz diese Ausführungen der allgemeinen Principienlehre zuweist, im Gegensatz zur confessionellen. Denn gerade in der Auffassung der Normen und Quellen dogmatischer Sätze liegt ja ein fundamentaler Unterschied des Protestantismus vom Katholicismus; gegen die hier befolgten Grundsätze wird der Katholik von vorn herein protestiren müssen. Und andererseits ist die Art der Schriftbenutzung — obwohl die „*loci classici*“ der Orthodoxen abgewiesen werden — doch so wenig von wahrhaft historischem Geiste getragen, daß z. B. das, was vom Selbstzeugnisse Jesu gesagt wird (S. 85 ff.), von jedem kritischen Theologen als völlig haltlos und ungenügend verworfen werden wird. Ebenso ist die große Centralfrage der neueren Theologen, inwieweit die Begriffe Jesus und Christus sich decken, einfach ignorirt; was von Christus gilt, ist auf die Einzelpersönlichkeit Jesu bezogen, was durch Jesus an Gottesgemeinschaft gewonnen wird, als Gemeinschaft mit Jesu bestimmt. Es sind also evangelisch-protestantische Principien und zwar von einem Parteistandpunkte in der evangelischen Kirche aus, nicht katholisch-evangelische.

Sodann ist freilich für den Hauptsatz von der centralen Bedeutung Christi der Beweis wirklich aus allen drei Normen versucht; für alle daraus abgeleiteten Folgerungen aber, die doch keineswegs an sich logisch notwendig sind, ist weder die kirchliche Begründung noch die Bestätigung ihrer religiösen Wichtigkeit durch die persönliche Erfahrung gegeben. Es möchte auch angesichts der vollständig aller kirchlichen Christologie widersprechenden Anschauungen von Christi Person nicht ganz leicht gewesen sein; hier begnügt sich Herr v. d. Goltz mit einem Schriftbeweise, der wieder durchaus ohne Kritik des biblischen Stoffes geführt wird.

Vor Allem aber scheint uns in dem Verhältnisse der Ausführung zu den in den Paragraphen gegebenen Sätzen ein Hinderniß wirklichen Nutzens dieser Arbeit zu liegen. Was in den Paragraphen gesagt und in den Kanones zusammengefaßt wird, ist meistens so allgemein gehalten, daß allerdings wenigstens abgesehen von Katholiken, Quäkern und Anabaptisten die meisten andern Christen sie als christlich anerkennen könnten. Aber eben darum ist ihre Brauchbarkeit gering. Von einem irgend wie streng kirchlichen Standpunkte würde man sich von vornherein weigern, auf einen so weiten Boden der Verständigung einzutreten, und der weitgehendste Radicalismus, den doch Herr v. d. Goltz wenigstens als gemeinschaftbildend nicht in der christlichen Kirche anerkennen will (S. 278 ff.), würde nicht gerade viel Schwierigkeit finden, sich diesen Formeln anzubequemen.

Andererseits aber bieten die Ausführungen eine so eng begrenzte, fast individuell ausgeprägte Anschauung, daß wir uns fragen müssen, wer denn, etwa

aufser einem kleinen Theil der gemäßigten Pietisten, in ihnen den Canon für die Christlichkeit finden würde.

So heißt es S. 219: „Die Christen sollen durch Christus werden, was er ist“; S. 223: „Gottheit und Menschheit, wie sie Christo vom Glauben zugeschrieben werden, sind nicht in dem metaphysischen Sinne des Absoluten und des Sinnlichen gemeint, die Göttlichkeit als Prädicat Christi ist daher so relativ gedacht, wie sie auch Menschen eignen kann.“ — S. 223 und 199 wird das genus *verbum* gefordert für die *communicatio idiomatum*; — S. 272 heißt es: „es ist schriftwidrig und unchristlich, wenn die Versöhnung in Christo als ein in der Zeit vollzogener Uebergang des göttlichen Zornes in Gnade dargestellt wird“; S. 285 wird Christus „ein Gott *secundi ordinis*“ genannt, — „ein Gott, sofern das Leben des Vaters abgesehen von jeder übersinnlichen oder sinnlichen Existenzform der Grund seiner Person und seines Werkes ist“; — nach S. 294 wird „die Wirksamkeit Christi zur Heilszueignung durch die Kirche“; nach S. 372 „kann Gott unmöglich die Erlösung in Widerspruch gestellt haben mit der ebenfalls von ihm stammenden Vernunft“; nach S. 317 „ist es dem christlichen Gottesbegriffe zuwider, Gottes ursächliches Schaffen und die Geseze und Kräfte der Natur als einander ausschließende Potenzen zu behandeln“ (350 f.); — S. 242 heißt es: „Himmelsche Gesichte sind innere geistig vermittelte Anschauungen von Realitäten“. Das Alles sind Sätze, an deren Aufrichtigkeit sich der freisinnige Theolog freuen kann und deren Richtigkeit für eine gewisse Stufe des Schriftverständnisses er zugeben mag. Aber sollen diese Sätze als Resultat kirchlicher Entwicklung gelten? Oder meint Herr v. d. Goltz ernstlich, daß sie auch nur dem Bruchtheil der gläubigen Gemeinde (Herr v. d. Goltz hält ihn für die ganze Gemeinde 280) genügen werden, welcher wirklich Gottheit Christi und einen Gott der Wunder ernsthaft verlangt?

Andererseits aber wird sich Jeder, der von liberalem Standpunkte historisches Verständniß der Schrift und Folgerichtigkeit des Denkens beansprucht, von der Art zurückgewiesen sehen, wie die Vorstellung von Jesus und seinem Werke hier gedacht ist, und bedauern, den Verfasser nicht selten auf den Bahnen der gewöhnlichen Apologetik anzutreffen, der er doch an Wahrhaftigkeit und Weite des Blickes so unvergleichlich überlegen ist. Das Alte Testament soll Christus zum Mittelpunkt haben (85), während es doch nur das Reich Gottes zum Mittelpunkt hat, in welchem die Person eines Christus durchaus Nebensache ist. Jesus soll als Danielischer Menschensohn die Reiche der Welt ersetzt haben (88). Der Name Jesus soll weissagend sein. — Für die vollkommen religiöse und sittliche Schönheit Jesu wird einfach auf die Evangelien und zwar vorzüglich auf Johannees verwiesen (137), als ob irgend Jemand bezweifelte, daß diese Bücher Jesus als ein religiöses Ideal zeichnen wollen, als ob nicht gerade die Frage wäre, wie weit sie historisch sind, und als ob man diese Frage dogmatisch lösen könnte! — Herr v. d. Goltz behauptet (144): „Alles lediglich mit der eignen Seele beschäftigte Beten blieb Jesu fremd“, „sein Verkehr mit Gott war ganz und gar ausgefüllt von seinem Anliegen der Liebe zu den Menschen“, „er kannte keine Stunden, die ausschließlich dem selbstlichen Genuße und der Pflege des Fleisches gewidmet waren“ (160. 162. 163). Woher weiß er denn, wie Jesu Gebet und tägliches Leben sich in den 30 Jahren vor seinem Auftreten gestaltet haben? Geradezu unangenehm berühren Erörterungen wie S. 176 über die geschlechtliche



Natur Jesu, die doch nicht den leichsten Anhalt weder im Glauben noch im Wissen haben. Ebenso wenig wird man sich logisch in dieses Christusbild hinein-  
denken können. Sein Leben soll ein wirklich ethisches, kein Naturproceß sein;  
wirkliches Werden und Verdienst werden angenommen. Und dann soll die Un-  
sündlichkeit (die doch von der ersten Kindheit an angenommen wird) als Frucht  
der Heiligkeit seines Personenlebens erscheinen (178. 205) und seine Naturbasis  
soll anders geartet sein als die unsre (190). Die Sünde gehört zur empirischen  
Beschaffenheit des natürlichen Menschen (197); Jesu Theilhaben an dieser Be-  
schaffenheit debnt sich auf die Sünde aus (207) und doch soll er nicht ein Theil  
und Product der sinnlichen Welt sein (287), und seine Persönlichkeit wird  
von dieser Naturbasis so mechanisch getrennt gedacht, als ob zwei Wesen nur  
äußerlich verbunden wären, während doch jede menschliche Persönlichkeit auf  
ihrer Naturbedingtheit ruht (171. 190. 290). Was S. 146 von Jesu Abhängigkeit  
im Wunderwirken gesagt wird, widerspricht der Vollmacht Jesu, S. 165. Was  
S. 186 und 189 behauptet wird, besteht mit wahrer persönlicher Versuchung nicht  
(203). Vor Allem aber ist nirgends gefragt, ob denn z. B. Paulus oder Johannes  
wirklich von dem historischen Jesus reden, oder ob sie ihren Christusglauben  
auf viel allgemeinere Grundlagen stellen. Alles das würde in einer Dogmatik  
unter den Gesichtspunkt der Controverse und des Versuches fallen, in einer  
Principienlehre aber ist es einfach abzuweisen.

Die historische Betrachtung des Christenthums wird Herrn v. d. Goltz entgegen  
müssen, daß der Glaube allerdings „Thatfachen“ erfährt, d. h. nicht einzelne  
Facta aus der sinnlichen Erfahrungswelt, sondern die in ihrem Wesen übersinn-  
lichen Realitäten, welche im Christenthum innerhalb der sinnlichen Welt  
offenbar geworden sind“ (19), daß aber jedes Hervortreten solcher  
Realitäten in der sinnlichen Welt eben zuerst ein einzelnes Factum dieser  
Erfahrungswelt ist und deßhalb dem Wissen und seinen Gesetzen anheimfällt,  
– daß man also wohl zwischen heiliger und natürlicher Geschichte unterscheiden  
kann (352), aber nicht in Beziehung auf die Form des Geschehens, sondern auf  
den Inhalt. Sie wird festhalten, daß es sich für sie nicht darum handelt, den  
gesunden Menschenverstand zum Richter über die göttlichen Dinge einzusetzen (352)  
oder die göttliche Initiative zu leugnen (358) oder urkundlichen Zeugnissen ein  
Vorurtheil entgegenzutragen, sondern einfach um die Frage ob nach den Gesetzen  
geschichtlicher Forschung hier Wahrscheinliches vorliegt oder nicht und ob urkund-  
liche Zeugnisse wirklich vorhanden sind. Sie wird betonen, daß Jesus wenigstens  
selbst die Zugehörigkeit zu sich auf das Halten der Worte seines Vaters, des allein  
Guten, und auf das Eintreten in das von ihm gestiftete Gottesreich gegründet  
hat, nicht auf eine dogmatische Vorstellung von ihm als Individuum, und daß er  
in seinen wirklich historisch beglaubigten Selbstzeugnissen nichts sagt, was über  
die Würde des Königs dieses Gottesreiches hinausführte oder uns in die Lage  
brächte, die in diesem Buche entwickelte Christologie zu theilen oder aus Jesus  
einen Schwärmer und Lasterer zu machen (183. 156. 157. 131. 82).

Die Religionsgeschichte wird daran erinnern, daß doch auch aus den Psalmen  
und Propheten göttliches Leben in die Christenheit fließt, ja daß in gewissem  
Sinne Jesus sich durchaus in gleiche Linie mit den Gottesmännern stellt (169). Sie  
wird daran erinnern, daß auch andre Religionen ihre Stifter zum Inhalt der



Religion gemacht haben (118. 123), daß Buddha mit nicht größeren Mitteln wenigstens äußerlich nicht geringere Erfolge erzielt hat als Jesus (95).

Das protestantische Bewußtsein aber wird finden, daß eine Ausscheidung von Häretikern nach einer analogia fidei eben das katholische Princip ist, welches ein bestimmtes Maas gewonnener kirchlicher Erkenntniß als unabänderlich ansieht. — Auch ein so milder Referrichter wie Herr v. d. Holz wird die Protestanten schwerlich mit diesem Gedanken vertraut machen. Und während die kirchliche Orthodorie wohl den Verfasser selbst excommuniciren würde, müssen wir uns mit dem Gedanken trösten, nicht besser daran zu sein als die apostolische Zeit, in welcher ein Paulus auch nicht auf „Excommunication der Judaisiten“ bei Jacobus und den „Heiligen zu Jerusalem“ angetragen hat und nicht die Zeugner der Auferstehungslehre in Korinth ausschließen will, sondern Solche, die durch Uergerniß sittlicher Art den Christennamen beslecken, — und wir müssen hoffen, daß der Geist Jesu Christi uns auch durch diese schwere und verwirrte Zeit der Kirche hindurchführen wird (311. 337).

Doch genug des Widerspruchs. Mag derselbe selbst und die Lebhaftigkeit, in welcher er ausgesprochen ist, dem verehrten Verfasser zeigen, daß die Gedanken seines Buches das Interesse hervorrufen und das Gefühl der Wichtigkeit der ganzen Aufgabe erwecken, deren Anregung er selbst für den Hauptzweck seiner Arbeit erklärt. Die Kirche und die Wissenschaft werden beide wohlthun, dieses Buch zu ernsthafter Prüfung zu beherzigen, und werden es sicher nicht ohne Dank und hohe Achtung dem Verfasser gegenüber aus der Hand legen.

Strasburg.

H. Schulz.

Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen im Zusammenhange seiner Theologie und mit besonderer Berücksichtigung der Reden über die Religion und der Predigten dargestellt von Dr. S. Commaßsch, Lic. und Privatdoc. in Berlin. Berlin 1872, Mittler und Sohn.<sup>1)</sup>

Herr Commaßsch ist bemüht, Schleiermacher eine bestimmte „Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen“ abzugewinnen. Da nun die Theologie Schleiermachers bekanntlich keine Wundertheorie ausgebildet hat, so sieht sich der Verfasser vorzugsweise auf diejenigen Schriften seines Meisters angewiesen, welche an die Stelle des „eigentlichen den uneigentlichen Ausdruck“ setzen. Aber noch in einem anderen Sinne deckt sich der Titel des vorliegenden Buches nicht genau mit seinem Inhalte. Es könnte nämlich den Anschein gewinnen, der Verfasser unterstelle Schleiermacher dieselbe Absicht, welcher gewöhnlich die theologischen Wundertheorien zu dienen haben: die Rechtfertigung der biblischen Wunder. Davon ist jedoch der berühmte Theolog ebenso weit entfernt wie von der Ausbildung einer bestimmten Wunderlehre, und das Buch dürfte demnach keinen weiteren Anspruch erheben, als den Nachweis des Gebrauches, welchen Schleiermacher von den genannten Kategorien gemacht hat, zu liefern.

Der Verfasser findet bereits in den Reden die Unterscheidung eines subjectiven und objectiven Wunders. Subjectiv fällt dasselbe zusammen mit einer gewissen Betrachtungsweise der Dinge, die wir eben die religiöse nennen. Objectiv

<sup>1)</sup> Ich erlaube mir zu bemerken, daß die vorliegende Recension nicht proprio motu, sondern auf Veranlassung der Redaction geschrieben worden ist.

wird diese Betrachtungsweise zwar von allen Dingen, ganz besonders aber von solchen angeregt, deren plötzliches und eigenthümliches Auftreten sie aus dem Naturzusammenhange herauszuheben scheint. Wenn die Religion die Dinge auf ihre Eigenart, ihre Stellung im Ganzen und ihren letzten Ursprung anzusehen liebt, so liegt es vor Augen, daß sie namentlich die bahnbrechenden Persönlichkeiten und Ereignisse als Wunder empfinden muß, ein Name, der ursprünglich freilich nicht mehr bedeuten will als die emphatische Bezeichnung der Größe, des Werthes und der Unerklärbarkeit einer Erscheinung. In diesem Sinne finden die Reden im Wunder mit Recht den religiösen Namen für Begebenheit.

Ueber diese Formel geht Schleiermacher in den Reden eigentlich nicht hinaus, wohl aber der Verfasser mit seinen Deutungen und Folgerungen. Es ist zunächst richtig, daß Schleiermacher das Wunderbare mit dem Individuellen in Verbindung bringt. Man darf sogar sagen, daß ihm beide Begriffe zusammenfallen, wie er denn das principium individui das Mystischste in der Philosophie genannt hat. Aber was berechtigt den Verfasser, in dieser Rücksicht die „Annahme primitiver Einzelsubstanzen“ zu postuliren (S. 41 und 48) und der Idee eines „Alles producirenden unendlichen Lebens“, welche allerdings die Grundidee der Schleiermacher'schen Philosophie ist, das Postulat eines „absoluten Individuums“ zu coordiniren (S. 66 und 79)? Dagegen versteht es sich von selbst, daß einer Weltanschauung, deren letztes Wort die absolute Einheit des Seins ist, das Individuelle und Gegenwärtliche das schlechthin Wunderbare sein muß. Auf diese Anerkennung des Wunders sollten sich aber die Nachfolger Schleiermachers zu allererst berufen, denn sie ist lediglich das Eingeständniß der Unfähigkeit des Systems, die Welt der Vielheit aus der Welt der Einheit abzuleiten. Danach bemesse man die Meinung des Verfassers, Schleiermacher habe im Unterschiede von dem altchristlichen Dualismus und dem philosophischen Monismus in den Reden einen Gegensatz zwischen Gott und Welt statuiert, dem zufolge „eine geistig höhere Macht in das Leben der Natur eingreifen könne“ (S. 85 f.).

Der Verfasser bewährt weiter an den Predigten die Ansicht Schleiermachers, daß jeder Anfang, jedes Eintreten eines neuen Momentes, weil nicht aus dem Vorhergehenden und aus dem Zusammenhange, in dem sie austauschen, völlig erklärbar, den Charakter des Wunderbaren, beziehungsweise Uebernatürlichen, an sich trage, so insbesondere die Erscheinung Jesu und die religiöse Bekehrung. Das Alles lasse sich nicht aus dem Naturzusammenhange, sondern nur aus einem unmittelbaren Wirken der letzten Weltursache verständlich machen. Sehr richtig! Aber werden diese Erscheinungen dadurch schon zu Wundern im historischen Sinn des Wortes? Ist nicht damit wieder nur die wunderbare Seite alles Geschehens, die hier nur deutlicher hervortritt, bezeichnet? Wenn Schleiermacher auch die biblischen Wunder unter diesem Gesichtspunkte auffaßt, so bedeutet das doch offenbar zunächst eine Abschwächung ihres singulären Charakters, und wir betrachten deshalb mit besonderem Interesse die Abschnitte über die Wunder Christi und die Auferstehung (S. 180 f. und 275 f.). Wir finden hier eine Reihe von Stellen citirt, welche eine unzweideutige Anerkennung sowohl der Heil- und Naturwunder wie insbesondere der Auferweckung Jesu in sich einschließen. (Vgl. besonders S. 170, Anm., 192 und 193 Anm., und die ganzen Abschnitte S. 275 f.)

Dieses Zugeständniß wird jedoch durch die Behauptung wesentlich abgeschwächt, daß der Glaube, für welchen andererseits die Wunder „gänzlich überflüssig“ sein sollen, nicht nur die Voraussetzung der richtigen Werthschätzung,

sondern geradezu der historischen Anerkennung der Wunder sei (S. 186 f.). Da nun eine geschichtliche Realität auf dem gewöhnlichen Wege von Jedermann als solche erkannt werden kann, so wird Schleiermacher damit nichts Anderes sagen wollen, als daß auch die Ereignisse des Lebens Jesu, wie alle hervorragenden Begebenheiten, erst da als Wunder erkannt werden, wo die religiöse Betrachtungsweise eintritt. Dann hätte er sich zu dem historischen Wunder einfach indifferent verhalten und sich darauf beschränkt, die Wunder Jesu, ohne überhaupt in die Discussion über Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit einzutreten, der allgemeinen religiösen Betrachtungsweise zu unterstellen. Das trifft denn auch so ziemlich mit dem Sachverhalte zusammen, den der Verfasser anerkennt, indem er constatirt, daß Schleiermacher in dem „äußeren Wunder“ lediglich etwas „Dunkles“ gefunden, sich auf das „innere Wunder“ zurückgezogen und den Wunderbegriff auf diese Vorgänge „bildlich“ angewendet habe (S. 322 und 324). Wenn der Verfasser von „Anknüpfungspunkten“ spricht, welche Schleiermacher „für eine bestimmtere Verbreitung geistiger Schöpfungen in die äußere Natur hinein“ biete, so mag er damit Recht haben; indessen muß zur Verhütung von Mißdeutungen dieser sehr dehnbaren Worte hervorgehoben werden, daß unser Theolog in der fortschreitenden Culturarbeit, welche die Natur dem Geiste unterwirft, die directe Fortsetzung der Wunderthätigkeit Christi gefunden hat, und in nichts Anderem (S. 325 und 328, vgl. mit S. 223, 225, Anm., 227).

Wie sich Schleiermachers sogenannte Wundertheorie zum historischen Wunder indifferent verhält, so leitet sie natürlich auch nichts Erhebliches zur Erklärung der biblischen Wunder. Oder meint der Verfasser, daß mit der ganz allgemeinen Definition, in welcher er Schleiermachers Ansichten zusammenfaßt und nach der das Wunder „die schöpferische Beziehung Gottes zum Einzelnen“ sein soll, etwas irgend Befriedigendes zur Sache gesagt sei? (S. 343.) Mit der Betonung des „Schöpferischen“ im Wunder kann es Schleiermacher nicht so ernst gemeint haben, da er es der erhaltenden Thätigkeit Gottes unterstellt, (S. 304), und wie es mit der Hervorhebung des individuellen Charakters und des religiösen Werthes der Wunder im eigentlichen, d. h. biblischen, Verstande bei ihm stehe, erhellt zur Genüge einestheils aus der dem Verfasser „auffallenden“ Bemerkung, daß es ein „Wahrheit“ sei, „das das Bewußtsein Gottes am leichtesten und ursprünglichsten durch das Wunder erregt werde“, andernteils aus dem Fundamentalsatz der Glaubenslehre, nach dem das fromme Gefühl mit der Einsicht „ganz zusammenfällt“, „daß Alles, was uns erregt und auf uns wirkt, durch den Naturzusammenhang bestimmt sei“ (S. 306 Anm.). Schließlich müssen wir dem Verfasser die Verantwortung überlassen, wenn er Schleiermacher von einem „Gebiete“ des Wunders reden läßt und gar den bekannten Satz der Reden, das Wunder sei der religiöse Name für Begebenheit, in der Art umdeutet, daß die religiöse Begebenheit als das Wunder erscheint (S. 318).

Worms.

Dr. Bender.

### Praktische Theologie.

- 1) Pastoralspiegel. Von Heinrich Guth, Pfarrer in Grünstadt. Erlangen, Andr. Deichert, 1873. VIII und 225 S.
- 2) Vorträge über das Predigtamt. Von Henry Ward Beecher. Deutsch von E. Kannegießer, Archidiaconus zu Rathenow. Berlin, F. Berggold, 1874. XII und 233 S.

Das erste dieser beiden Bücher lassen wir am liebsten vom Verfasser selbst einführen. Er sagt in der Vorrede: „Durch die Folgen einer schweren Krankheit an der Ausübung meines Berufes verhindert, war es mir eine Lieblingsbeschäftigung, über die Herrlichkeit des geistlichen Amtes und über das gottgefällige Leben und Wirken des Pastors nachzudenken. Was sich mir bei diesem und früherem Nachdenken ergeben, wage ich hiermit den Amtsbrüdern darzubieten mit der Bitte um nachsichtige Beurtheilung. Das Büchlein verfolgt einen ascetisch-practischen Zweck, es will die Diener Christi ermuntern und anspornen, ihrem heiligen und herrlichen Beruf ganz zu leben, mit Leib und Seele.“ — Mit diesem



Zweck hat der Verfasser sich den Inhalt, aber auch die Grenze seiner Ausführungen klar und genau bestimmt. Das Ganze theilt sich in zwei ihrer Natur nach an Umfang ungleiche Stücke: das Wirken des Pastors und das Wirken des Pastors; die Darstellung des ersteren beginnt mit der Arbeit auf dem Studierzimmer, dem er ein tüchtiges wissenschaftliches Fortstudiren zuweist, worauf dann das Wirken des Predigers, des Katecheten, des Seelorgers und das Wirken durch den Wandel folgt. Die Anlage des Ganzen bringt es mit sich, daß in Bezug auf Predigt und Katechese die Technik dieser beiden Thätigkeiten nicht zur Darstellung kommt. Es sind mehr principielle Gedanken erbaulicher Art, die wir vernehmen, und der geehrte Verfasser wird gewiß zugeben, daß eine specielle Anleitung dazu, wie eine Predigt, eine Katechese als Kunstwerk zu Stande kommt, damit nicht überflüssig wird. In Betreff der Katechese stimmt er freilich denen bei, nach deren Auffassung es einer katechetischen Kunst, namentlich in Betreff der Führung des Dialogs, eigentlich gar nicht bedarf; will er doch (§. 49) die afroamatische Lehrform der dialogischen vorgezogen wissen, was jetzt wieder da und dort als die höhere, nicht schulmäßige, dafür aber prophetische und apostolische Methode gerühmt wird, nebenbei freilich auch den großen Vortheil hat, daß es viel bequemer ist, salbungsvoll zu peroriren als gut zu katechisiren. Sonst jedoch beweist der Verfasser einen ganz richtigen praktischen Tact und eine tüchtige Erfahrung. Was ihm aber noch besonders zur Ehre muß angerechnet werden, das ist die außerordentliche Belesenheit, die, ohne von den Sympathien und Antipathien irgend einer aparten theologischen Schule beengt zu sein, ihn befähigt, überall in reicher Fülle die Worte christlicher Autoren aller Jahrhunderte für seine Sätze zu verwenden.

Einige wenige Bemerkungen mögen hier noch Platz finden. S. 61 redet der Verfasser vom Studium der systematischen Theologie, bleibt aber unter diesem Namen bei der Dogmatik stehen. Warum ist die Erbit mit Stillischweigen übergegangen? Ist es doch gerade des Predigers große Aufgabe, das Dogma nicht als solches nur, sondern immer zugleich nach seiner praktischen, d. h. ethischen, Bedeutung zu behandeln. — Wenn S. 63 unter der Rubrik „Studium der Geschichte der Predigt“ auch Ephraem der Syrer empfohlen wird, so können wir dies nur im Interesse der historischen Vollständigkeit dieses Studiums, nicht aber um irgend welchen praktischen Werthes willen unterschreiben; seine Zeit hat ihn freilich „die Harfe Gottes“ genannt, aber Gott bewahre unsere Gemeinden, daß sie nie eine solche orientalische Rhetorik zu hören bekommen! — S. 65 ff. empfiehlt der Verfasser das Studium der Literatur; wir sind ganz damit einverstanden, aber nicht bloß aus dem S. 68 angegebenen Grunde, weil, wer die Denkweise seiner Zeit kennen lernen will, die schöne Literatur derselben nicht ignoriren darf, sondern auch um die eigene Sprache daran fortzubilden und zu bereichern, was aber nicht heißt mit Citaten aus Venau oder Heine um sich werfen oder die Keuschheit der rein deutschen Kanzelsprache mit fremdländischem Zeug verlegen. — S. 70 beklagt es der Verfasser, daß heutzutage das Studium der Philosophie so sehr vernachlässigt werde. „Das ist“, sagt er, „eine beklagenswerthe Erscheinung, sie läßt auf einen Mangel an idealem Streben, an ernstlichem Suchen und Ringen nach der Wahrheit schließen“. Gewiß; nur dürfen dann die Theologen sich nicht geben, als müßten sie, was der Student im philosophischen Hörsaal vernommen, ihm erst wieder austreiben, um für die wahre Weisheit Platz zu machen.

Vielleicht empfängt ein im Predigtamt stehender Leser den Eindruck, daß das Alles recht schön sei, aber daß die ihm freigelassene Zeit lange nicht hinreiche, um allen den Studien nachzukommen, die der Verfasser anempfiehlt. Uns dünkt aber, der Verfasser selbst ist der beste Beweis, daß Vieles zu leisten, Vieles zu lesen und in sich zu verarbeiten möglich ist, wenn man von Anfang an sich gewöhnt, jede Stunde recht auszunützen und nicht vielerlei auf einmal, sondern Eines nach dem Andern, aber Alles ernstlich zu betreiben.

In ganz anderem Ton gehalten ist die zweite oben genannte Schrift eines amerikanischen Theologen aus New Haven in Connecticut. In diesen Vorträgen wird einem Deutschen manchmal zu Muthe, als sei er im amerikanischen Urwald; der Uebersetzer ist aber der Meinung (Vorr. S. IV), unsere einheimischen kirchlichen Verhältnisse nähern sich denen jenseits des Oceans mit überraschender



Schnelligkeit, deshalb sei es jedenfalls gut, zu sehen, wie ein „von der Liebe Christi und von den großen Principien der evangelischen Wahrheit und Freiheit durchdrungener Mann die Verhältnisse, vor denen wir eine Scheu haben, zu beherrschen wisse“. Das ist unter allen Umständen für uns von Interesse, aber selbst, wenn unsere Zustände amerikanisch würden, d. h. die Landeskirchen sich in Freikirchen auflösten, wir würden dennoch schwerlich in des Verfassers Fußtapfen treten, wir müßten denn unser ganzes theologisches Bewußtsein verleugnen und den historischen Faden unseres kirchlichen Lebens abreißen. Ob der Autor der Methodistensecte angehört, wissen wir nicht (nach S. 16 scheint es nicht der Fall zu sein), aber methodistisch ist der Geist der Schrift. Augenblickliche Wirkungen, stürmische Beteuerungen werden überall als selbstverständlicher Zweck der Predigt angesehen, und danach bestimmen sich auch die Mittel, die der Redner anwenden soll; echt amerikanisch werden jene Wirkungen mit der Jagd verglichen. S. 30 heißt es: „Jeder junge Mann, der sich dem Predigtamt widmet, hofft, große Dinge auszurichten und große, glänzende Predigten zu halten.“ Der Autor setzt zwar dazu: „Große und glänzende Predigten sind nur einmal unter 100 Fällen von Nutzen“. Aber welcher deutsche Theolog würde das auch nur als thatsächliche Meinung der Candidaten des Predigtamtes angeben? Nein, wahrlich, keiner von uns ist mit solcher Präension ins Amt getreten; wir haben gehofft, unsern Gemeinden etwas werden zu können zur Erbauung, aber an Größe und Glanz haben wir nicht gedacht und den Erfolg dem Herrn der Kirche anheimgestellt. — S. 118, 121 wird eine explosive Betonung empfohlen und solches Explodiren förmlich gelehrt; S. 160 lesen wir wörtlich: „Wenn ein Echerz [NB. in der Predigt] unbeabsichtigt sich einstellt, so unterdrücken Sie ihn nicht; wenn ich meine Zuhörer zum Lachen bringen kann, so werde ich sie bald genug zum Weinen bringen.“ S. 16 steht ein förmliches Lob der Unwissenheit, mit welcher oder trotz welcher verschiedene Prediger ganze Gemeinden umgestaltet haben. Man höre auch die Beschreibung eines populären Redners S. 167: „Es sind meist Leute von ausgiebiger physischer Entwicklung, Leute vom kräftigsten Verdauungsvermögen, mit Lungen von tüchtigem Umfang, . . . es sind Wurfmaschinen, Katapulten, von denen die Menschen zu Boden geworfen werden.“ Ad vocem Verdauungsvermögen ist zu erwähnen, daß sich Verfasser S. 173 sehr sorgfältig darüber verbreitet, was Alles dem Prediger zu essen gut sei. Nach S. 100 fordert er, worin ihm die Mormonen und die Ultramontanen beistimmen würden, daß der Prediger auch von Politik zu sprechen habe, wofür er sich doch nicht auf die Apostel berufen kann, die er sonst als die bleibenden Vorbilder betrachtet. Buchstäblich albern ist die Polemik gegen das Predigen auf einer Kanzel („dieser an der Wand angebrachten Büchse“) statt auf einer Plattform; diese soll die Mitte des Raumes einnehmen, rings umher in aufsteigenden Reihen sollen die Zuhörer sitzen. So müsse man (S. 69) Kirchen bauen „nach dem Princip des socialen und persönlichen Magnetismus, welcher vom Redner und einer geschlossenen Hörermenge ausgeht“. Was S. 17 gegen eine ordentliche Disposition gesagt wird, trifft weit neben das Ziel; wenn ein Knabe, wie dort behauptet wird, sobald er das Thema gehört hat, die ganze Predigt weiß, so ist das eben ein schlechtes Thema, das die Predigt überflüssig macht, statt das Interesse des Zuhörers für sie zu gewinnen.

Neben alle dem übrigens, was einen soliden deutschen Prediger abstößt, kommen nicht wenige gesunde praktische Gedanken zum Vorschein, so daß der deutsche Leser daran doch etwas mehr als ein Curiosum von Bruder Jonathan hat. So S. 12 über die Macht der Persönlichkeit; S. 34—37 über die persönliche Charakterbildung des Predigers; S. 113 über hohles Pathos („wenn man nichts zu sagen hat, macht man immer am meisten Hullo!“); S. 103 über den Werth der Imagination; S. 141 über die Anwendung von Bildern in der Rede („ein Bild darf nie ein bloßer Schmuck der Rede sein, während umgekehrt diese Eigenschaft, daß es zum Schmuck der Rede dient, nicht etwa ein Vorwurf für dasselbe ist“). -- Laut Vorwort wird eine zweite und dritte Serie solcher Vorträge folgen; die zweite über die äußeren Hulfsmittel -- Form des Gottesdienstes, Gebetsversammlung u. s. w., die dritte über die Behandlung der christlichen Lehre in der Predigt nach dem Bedürfniß der Zuhörer.

## Zur paulinischen Eschatologie.

1 Theff. 4, 13 - 17 im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie  
untersucht von

Rudolf Stähelin, Professor der Theologie in Basel \*).

Die Selbstständigkeit urchristlicher Gedankenbildung erscheint nirgends so sehr in Frage gestellt als in den Anschauungen, welche über die Zukunft und die Vollendung des christlichen Heiles in den neutestamentlichen Schriften niedergelegt sind. Und zwar die Selbstständigkeit nicht nur gegenüber der alttestamentlichen Weissagung, sondern auch gegenüber ihrer „apokryphischen“, ja specifisch pharisäischen Weiterbildung. So tiefgehend und so klar erkannt der Gegensatz gewesen ist, in welchen sich in Jesus wie in Paulus die christliche Heilslehre selbst zu diesem zeitgenössischen Judenthum stellte, hier, auf dem Gebiete der Zukunftserwartung und am äußersten Horizont irdischer Geschichte, scheinen die anfangs so weit getrennten Pfade wieder zusammenzulaufen, einem Ziele der Sehnsucht und der Verheißung entgegen, und der Unterschied zwischen der urchristlichen und der jüdischen Zukunftshoffnung sich darauf zu beschränken, daß die Subjecte, denen sie zugesprochen ist, hier national und dort universalistisch und ethisch bestimmt sind, hier von einem genealogischen Zusammenhang mit Abraham und dort von einem religiösen mit dem gekreuzigten und auferweckten Jesus ihr Anrecht auf dieselbe herleiten.

In diesem Sinne hat namentlich Bertholdt seine christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate zusammengestellt, und ist überhaupt für den Rationalismus die Zurückführung der neutestamentlichen Eschatologie auf jüdische Vorstellungen das gern gebrauchte Mittel gewesen, sie dogmatisch zu entwerthen und, sei es durch die bekannten Theorien der Accommodation, der parabolischen Redeweise und dergl., sie als etwas für die Lehre und die Würde Jesu Irre-

\*) Die Abhandlung wurde im April 1873 eingesandt.

lebantes darzustellen<sup>1)</sup>, oder aber bei der Anerkennung, daß auch diese unserem Denken fremdartigeren Bestandtheile integrirende Momente des ursprünglichen Evangeliums gebildet haben, die geistige Abhängigkeit und Beschränktheit derer zu documentiren, die sich zu ihnen als zu einem wesentlichen Theil ihres Glaubens und Hoffens bekannt haben<sup>2)</sup>. Noch Reuß<sup>3)</sup> meint die Geistigkeit und die Neuheit der Lehre Jesu nicht anders aufrecht halten zu können, als wenn er Alles, was in seinen Zukunftsreden über das Paränetische hinausgeht und concretere Umrisse hat, theils auf mißverständene Gleichnisse, theils auf später eingetragene Jüngerhoffnung zurückführt<sup>4)</sup>, und bei Paulus, wo eine gleiche kritische Operation unmöglich ist, soll wenigstens der Zusammenhang dieses Theiles mit dem übrigen Lehrganzen nur ein loser sein und die Verwandtschaft desselben mit den jüdischen Schulbestimmungen es zeigen, wie „der Apostel in diesem Punkte kaum die ersten Schritte gethan habe, um das pharisäische Dogma zu vergeistigen“ (Reuß a. a. O.).

Aber gegenüber einer strenger historischen Betrachtung dürfte diese im engeren Sinn rationalistische Erklärungsweise sich nicht mehr lange rechtfertigen können. „Kritische“ und „gläubige“ Bibelforschung kommen darin überein, daß auch diese concrete Zeichnung und volksthümliche Färbung der Zukunftshoffnung viel mehr Bedeutung beansprucht als nur die, decorative Zuthat und symbolische Verbrämung, sei's der Moral oder der Dogmatik, zu sein, daß sie viel tiefer aus dem persönlichen Geistes- und Glaubensleben Jesu und der Apostel hervorgeht und mit ihrem übrigen Lehren in viel innigerem Zusammenhange steht, als die Vorgänger beider genannter Richtungen, der Rationalismus wie die Orthodoxie, es Wort haben wollten. Der Ursprünglichkeit und dem normativen Charakter der christlichen Offenbarung wird dadurch nicht zu nahe getreten. Gleichheit der Anschauungsformen schließt noch nicht Einerleiheit des Sinnes in sich, dem sie zum Ausdruck dienen; die gleichen Gesichtszüge können zu durchaus verschiedenem Antlitz sich zusammenfügen, zu einem geistvollen oder

<sup>1)</sup> So z. B. Eckermann, theol. Beitr. II, S. 67 ff., Münscher in Henke's theol. Magaz. VI, S. 236 f., Gorrodi in seiner Gesch. des Chillasmus.

<sup>2)</sup> So z. B. Strauß, Leben Jesu, 1864, S. 237, „Glaube“ S. 74.

<sup>3)</sup> Histoire de la théol. chrét. au siècle apost. 2. éd. 1860, I, 249 seqq. II, 209. 222.

<sup>4)</sup> Nehrl. Colani, croy. mess. p. 66, Ebenel, Charakterb. (S. 182 ff.). Hase, Leben Jesu (227) u. A.

geistlosen, einem lebendigen oder todten, je nach dem Maße, in welchem sich der Geist darin fundgiebt. Es wird allerdings, je mehr man die neutestamentliche Eschatologie in ihrer Eigenart und in ihrer volksthümlichen Bestimmtheit zu erfassen sucht und je reichlicher auf der andern Seite die Zeugnisse und die Denkmäler der jüdischen, mit der apostolischen Zeit parallel laufenden Gedankenwelt zum Vorschein kommen, um so klarer auch der Einblick werden in einen tiefgehenden Zusammenhang der einen mit der andern und um so klarer mit demselben auch die Erkenntniß, daß auch die höchste und absolute Offenbarung, um auf geschichtlichem Wege Heils- und Wahrheitsprincip für die Gesamtheit zu werden, nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich eines geschichtlichen Ausgangspunktes, der Sprache, der Anschauungen, der Erinnerungen und Hoffnungsziele eines bei aller göttlichen Zubereitung doch immer einzelnen, örtlich und zeitlich umgrenzten Volksthum bedurft hat; aber in demselben Maße und ebenso lehrreich wie diese Uebereinstimmung tritt auch, je reicher der Stoff sich zu Gebote stellt, die scharfe Grenzlinie zu Tage, welche, wie auf allen andern, so auch auf diesem eschatologischen Gebiete beiderlei Vorstellungskreise von einander unterscheidet, dem jüdischen also auch hier einen christlichen gegenüberstellt, vielfach verwandt zwar und aus den gleichen Stoffen und Farben gemischt wie jener, und doch wieder in allen Theilen ein Gebilde eignen Ursprungs und eigenen Charakters und seine Herkunft aus dem Geiste nicht verleugnend, der die Wahrheit ist.

Das Folgende ist der Versuch, dieses Verhältniß von Abhängigkeit und Selbständigkeit der paulinischen Eschatologie gegenüber der gleichzeitigen jüdischen zur Anschauung zu bringen durch die Erörterung einer Stelle, welche wie wenig andere an solchen Berührungspunkten reich ist und auch für sich selbst durch deren Hervorhebung und Sichtung in mancher Hinsicht ein erklärendes Licht empfangen dürfte.

# I.

Sinn und Zweck des Abschnittes sind im Allgemeinen leicht zu bestimmen und außer Frage. Nach seiner eigenen Aussage will Paulus darin den Thessalonichern Gewißheit geben über das Schicksal ihrer Verstorbenen und ihnen in dieser Beziehung einen Trost in die Hand geben, dessen sie sich im vorkommenden Falle gegen einander (*amici amicos*. Grotius) bedienen können (2. 18); durch seine Belehrung soll einer Betrübniß bei ihnen gewehrt werden,



welcher sie wohl Timotheus gegenüber schon Ausdruck gegeben hatten<sup>1)</sup> und welche sie in Bezug auf ihre Todten ihres christlichen Vorrechts, der allseitigen *χαρὰ πνεύματος ἁγίου* (1, 6; 5, 16. 18), zu berauben drohte.

Es ist in mehrfacher Hinsicht von Wichtigkeit, diesen praktischen Zweck, dem die ganze Ausführung zu dienen bestimmt ist, im Auge zu behalten. Man wird so vor Allem nicht mehr erwarten, als zu diesem Zweck nothwendig war, nicht das detaillirte apokalyptische Bild, das Paulus über Christi Wiederkunft hatte, sondern die Erwähnung nur derjenigen Momente desselben, welche für die beabsichtigte Paraklese von Bedeutung waren. Und das ist ja auch wirklich der Fall. Es werden einzelne Punkte namhaft gemacht, die sonst nirgends bei Paulus zur Sprache kommen, aber hier um des vorliegenden Zweckes willen erwähnt werden mußten; es fehlen andrerseits in dieser Schilderung Züge, welche sonst zur Vollständigkeit des apokalyptischen Gemäldes mit gehören, hier aber als ohne Belang weggelassen werden konnten, — man denke z. B. an die begleitenden Engelschaaren, an das Verhältniß der allgemeinen zur messianischen Todtenauferweckung u. s. w.

Um so weniger Sinn hat aber dieser Thatsache gegenüber die Behauptung Baur's<sup>2)</sup>, daß der Brief seinen Ursprung nur dem Interesse für die Parusie verdanke und „sein Hauptzweck nur in die Absicht gesetzt werden könne, über sie eine beruhigende Belehrung zu geben, wie sie die Christen jener Zeit bedurften“. Eben die zurückhaltende, Alles, was nicht dem praktischen Zwecke dient, vermeidende Art, wie Paulus im 4. und 5. Capitel sich darüber ausspricht, zeigt, wie viel mehr das praktische als das theoretische Interesse dabei maßgebend gewesen ist und wie wenig es auch hier auf sich hat mit dem von Baur (S. 94) gerügten „Mangel an allem speciellen Interesse und an einer bestimmt motivirten Veranlassung“, welcher in diesem Brief zu Tage treten soll. Es ist nicht dieses Ortes, auf die übrigen Gründe einzugehen, mit denen Baur die paulinische Abfassung bestreitet<sup>3)</sup>; für unsere Stelle wird die Erklärung selbst den Nachweis zu leisten haben, daß sie in der bestimmten Gestalt, die sie besitzt,

<sup>1)</sup> Vergl. 3, 1. 6. und mit dem Plural *ἡλόμεν* B. 13, *λέγομεν* 1, 1.

<sup>2)</sup> Paulus, 2. A. II, 99.

<sup>3)</sup> Vergl. die ausführliche Begründung der Richtigkeit von Grimm, Stud. und Krit. 1850, II, 753 ff; auch Pilgelfeld, Zeitschr. f. w. Lb. 1866, 295 ff.

gar nicht anders begreiflich ist als eben aus einer solchen „bestimmt motivirten Veranlassung“ heraus, nicht aus der Neugierde und dem Mittheilungstrieb eines speculirenden Schriftstellers, sondern nur aus dem Herzen des um den Trost und die unverkümmerte Freude seiner Gemeinde besorgten, der Gemeinschaft mit seinem Herrn sich entgegensehenden und entgegenfreuenden Apostels.

Auch die Stellung des Abschnittes im Ganzen des Briefes erklärt sich aus dieser Abzweckung einfach. Die Besorgtheit und Ungewißheit über die Verstorbenen gehört mit unter die Punkte, in denen ihr Glaube noch einer Förderung und Ergänzung bedurfte (3, 10) und deren briefliche Besprechung dem Paulus nach Erledigung der persönlichen Verhältnisse noch übrig blieb (2οιπόν 4, 1); er geht darauf ein, nachdem er die beiden hauptsächlichsten, einer eben erst aus den verschiedensten und überwiegend heidnischen Elementen gesammelten Gemeinde am ersten in Erinnerung zu bringenden Punkte zur Sprache gebracht, die Bedeutung der sittlichen Reinheit und die der Arbeit für das christliche Leben, und ohne dadurch die praktischen Ermahnungen durch eine theoretische Belehrung zu unterbrechen, wohl auch ohne, was er 4, 13—18 zu sagen beabsichtigt, mit den Ermahnungen zur Bruderliebe in eine nähere Beziehung zu bringen (Hofmann), sondern in einfacher sachlicher Folge dasjenige anreihend, was die Gemeinde noch weiter an Zurechtweisung und Erbauung (5, 11) bedurfte.

Namentlich aber ist die Sachlage, auf welche der Abschnitt sich bezieht, die Ungewißheit über das Schicksal der Verstorbenen, charakteristisch für die evangelische Verkündigung, die durch Paulus in Thessalonich geschehen war. Nach allen Zeugnissen des Briefes war die *παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* und die durch dieselbe sich erfüllende Berufung Gottes *εἰς τὴν ἐαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν* der Hauptinhalt dieses seines Evangeliums gewesen<sup>1)</sup>, so sehr, daß selbst über die überraschende Art dieses Kommens die Aeußerungen Jesu ihnen „genau“ bekannt waren und Paulus, um ihre Aufgeregtheit und Gespanntheit zu beschwichtigen, sie nur auf das, was sie selbst schon wußten, zu verweisen brauchte<sup>2)</sup>, daß ferner diese bevorstehende Erscheinung Jesu weit mehr als die vergangene für die christlich-ethische Haltung der Gemeinde maßgebend

<sup>1)</sup> 5, 23; 3, 13; 2, 12.

<sup>2)</sup> 5, 1 f.

war und zum Motiv der Paränese gemacht werden kann<sup>1)</sup>, daß endlich nach der Angabe der Apostelgeschichte<sup>2)</sup> eben die Ankündigung dieses zukünftigen Königs und seines Reiches den Juden dazu hatte dienen müssen, Paulus und Silas als politische Unruhestifter vor der römischen Behörde anzuklagen. Je mehr nun aber diese Zukunft und Vollendung des christlichen Heiles in der Predigt des Paulus war betont worden, um so merkwürdiger ist die in unserer Stelle besprochene Ungewißheit, die in der Gemeinde darüber obschweben konnte, ob nicht die Verstorbenen durch ihren Tod von derselben ausgeschlossen sein würden. Sie zeigt nicht nur, wie diese erhoffte Zukunft als so nahe bevorstehend dargestellt wurde, daß über die Möglichkeit eines dazwischen eintretenden Todes gar nicht reflectirt worden war, sondern die Predigt des Paulus muß auch die Veranlassung gegeben haben, das verkündigte Heil mehr als ein zukünftiges denn als ein jenseitiges und als die dazu Berufenen mehr in collectivem Sinne die Gesamtheit der *ἐκκλησία* und nicht so unmittelbar, wie ein individualistischer Begriff der Erlösung es fordern möchte, die einzelnen Glieder derselben um ihrer persönlichen Erwählung willen aufzufassen; es muß endlich das Reich Gottes, auf dessen herrliche Offenbarung man hoffte, in der Erwartung der Gläubigen sich so abgespiegelt haben, daß Auferstehung und ewiges Leben nicht unmittelbar darin mitgesetzt war. So allein erklärt sich die unserm Abschnitt zu Grunde liegende Thatsache, daß, als nach dem Weggang der Apostel einige Glieder der Gemeinde starben, die Befürchtung rege wurde, dieselben möchten nun überhaupt von der Theilnahme an diesem Reiche ausgeschlossen und ihrer christlichen Hoffnung verlustig gegangen sein.

Aber nicht weniger bezeichnend, als diese Ungewißheit und Betrübniß der Thessalonicher, ist nun die Art, wie Paulus in seinem Brief dieselbe hinwegzunehmen sich bemüht. Nicht die Erwägung dessen, was sie durch ihren Tod gewonnen haben oder geworden sind, sondern nur die Vergewärtigung dessen, was sie bei der Zukunft Christi zu erwarten haben, soll dieß bewirken. Von ihrem Ergehen unmittelbar nach dem Tod, von einem höheren Lebenszustand, in welchen sie derselbe versetzt und dessen Vorhalten ja genügen würde, um die Furcht einer durch den Tod verursachten Ver-

<sup>1)</sup> Gegenüber 1, 6, vgl. 10; 2, 12; 4, 6 f. 13 ff.; 5, 1 ff. 25; 2, 19.

<sup>2)</sup> 17, 7.

fürzung zu verschweigen, davon wird ganz abgesehen und nur das Eine ausführlich nachgewiesen, daß bei der Parusie eine solche Verfürzung nicht stattfinden werde noch könne. Schon Meander <sup>1)</sup> hat diesen Umstand als auffallend notirt, ohne doch eine Erklärung zu versuchen, und Weizel <sup>2)</sup> sodann aus ihm namentlich und viel mehr aus ihm als, wie gewöhnlich angegeben wird, aus dem bildlichen Ausdruck *κοιμώμενοι* die Annahme gefolgert, daß Paulus sich den Zustand der Einzelnen zwischen ihrem Tod und ihrer Auferweckung als ein „schlafähnliches Ruhen“, „eine Zeit halbwachen Daseins und Lebens“ vorgestellt habe <sup>3)</sup>. Der Ausdruck *κοιμώμενοι* (so und nicht *ξεκοιμημένοι* ist nach Tischend., ed. 8, zu lesen), *κοιμηθέντες* von den Todten, *κοιμᾶσθαι* vom Sterben ist in der That zu ge-  
läufig, und wenn auch von Paulus noch sonst gebraucht <sup>4)</sup>, doch zu wenig ihm eigenthümlich <sup>5)</sup>, als daß eine bestimmte Theorie darin gefunden werden könnte und daß es nicht zur Erklärung desselben an der Bemerkung Theodorets genügen dürfte: *δι' αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος τὴν παραμυθίαν πραγματευόμενος . . . τῷ γὰρ ἔννῳ ἐρηγορεῖς ἔπειτα*. Aber die Schwierigkeit, auf welche Weizel aufmerksam macht, ist damit noch keineswegs beseitigt. Wenn für Paulus der Tod so unmittelbar der Uebergang ist zu einem höhern Leben in der Gemeinschaft mit Christo, wie 2 Cor. 5, 8, Phil. 1, 21 es aussprechen <sup>6)</sup>, warum wird dann das Motiv des Trostes, statt in dieser, erst in der zukünftigen Parusie gesucht, für deren Erleben doch nach diesen Stellen schon der Tod das vollkommene Aequivalent zu bringen scheint? <sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Gesch. der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 4. Aufl. II, 828.

<sup>2)</sup> Die urchristliche Unsterblichkeitslehre. Stud. u. Krit. 1836, II, 916 f.

<sup>3)</sup> Vgl. auch Usteri, paul. Abgr. 6. Aufl. 349 f; Reuß II, 219. Aehnliche Gedanken schon in der Reformationszeit bei den Italienern Calaber und Camillus Menatus s. Gieseler R.-G. III, 2. 60 f.

<sup>4)</sup> 3. B. 1 Cor. 11, 30; 15, 6. 18. 20. 51.

<sup>5)</sup> Vgl. Matth. 27, 52; Luc. 8, 52; Deut. 31, 16; Jes. 14, 8. 18; Hiob 21, 13; Dan. 12, 2; Henoch 91, 10; 92, 3: „aufstehen wird der Gerechte vom Schlaf“; 100, 5. Ass. Mosis 10, 5 (ed. Fritzsche): *ego autem ad dormitionem patrum meorum eam*. Meander bei Stobaeus florileg. 121, 18; *κατάραθεν εὐδαίμων αἰ' οὐκ ἀνίσταται*. „Somno aeterno“ auf manchen Grabschriften bei Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. III, 616.

<sup>6)</sup> Vgl. Weiz, bibl. Theol. 2. A. S. 392 f.

<sup>7)</sup> Vgl. *ὅτι Νεωτὴ εἶναι* Phil. 1, 21 mit dem *πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα* B. 17.



manum statt dieser Belehrung über die Parusie nicht die dann viel näher liegende darüber, daß dem Gläubigen das Sterben überhaupt keine Verkürzung seines Heilsbesitzes und Heilsgenusses, sondern vielmehr eine Förderung, „einen Gewinn“ in demselben bringt? Man wird allerdings bei Paulus, zumal für die frühere Periode seiner Hoffnungslehre, ein Prävaliren des theokratischen Momentes gegenüber dem individuellen einräumen müssen: die Seligkeit der Gläubigen ist ihrem Wesen nach ihr Erbe, ihre Theilnahme an dem messianischen Reiche, ihr *συνβασιλείαν* mit Christus bei dessen Erscheinung in der Herrlichkeit, und über die Zwischenzeit bis zu derselben konnte die Reflexion um so eher hinweggehen, je näher sie der Zeit nach erwartet wurde. Doch ist gegen Weizels Folgerung zu bemerken, daß selbst im Philipperbriefe neben der Gewißheit, durch das Sterben Gewinn zu empfangen, doch als höchstes und überschwengliches Ziel der Sehnsucht noch immer die Hoffnung hervortritt, durch den Tod zur *ἐκδόσεως ἐκ νεκρῶν* hingeführt zu werden<sup>1)</sup>. Geistige Lebendigkeit und eine höhere Stufe des Heilsgenusses ist also auch für die Zwischenzeit zwischen Tod und Parusie von Paulus dadurch nicht in Abrede gestellt, daß er die Vollendung des messianischen Heiles, die volle Belebung und Befeligung, erst von der durch die Parusie herbeigeführten *ἀνάστασις ζωῆς* erwartet.

## II.

Was nun näher die Befürchtung der Thessalonicher selbst betrifft, zu deren Beseitigung unser Abschnitt geschrieben ist, so kann dieselbe unmöglich so weit gegangen sein, daß sie in dem Ausschluß von diesem Messiasheil, welchen der Tod zu bringen schien, einen Verlust alles Heiles und alles zukünftigen Lebens erblickt, den Tod mithin als die Vernichtung nicht nur der leiblichen, sondern auch der geistigen Existenz angesehen hätten. Dieß ist allerdings die gewöhnliche Annahme; *vitam aeternam*, sagt z. B. Calvin, *ad eos solos pertinere imaginabantur. quos Christus ultimo adventu vivos adhuc in terris deprehenderet. Allein schon Chrysostomus hat die Bemerkung gemacht, daß die milde Art der Zurechtweisung auf eine so tiefe Verkennung nicht nur des Wesens der Parusie, sondern des ganzen in Christo gebrachten Heils nicht passen würde: περὶ γὰρ οὐ τῇ ἀνοσίᾳ ἡπίστον, ἀλλ' ὅπως ἐθρόνον, διὰ*

<sup>1)</sup> Phil. 3, 11.

τοῦτο οὕτως γράσι, καὶ εἰς οὗς μὲν τοῖς ὑπιοῦσιν ἀκρίβειαι, ἐτέρως δὲ τοῖς ἄλλοις. Der Zeugnung der Todtenauferstehung überhaupt ist in der That Paulus in Corinth ganz anders entgegengetreten als hier der Unwissenheit der Thessalonicher; auch hätte er sich für diese Fundamentallehre des Glaubens gewiß noch viel eher als für „Zeit und Stunde“ der Parusie (5, 1) auf ein in der Gemeinde schon vorhandenes Wissen, auf das, was er *ἐν πρώτοις* dort verkündet hatte, berufen können<sup>1)</sup>, während er, was er hier über das Schicksal der Entschlafenen sagt, als etwas Neues, das sie noch nicht wissen (*ὃν θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν*), als eine jetzt erst seiner Belehrung beizufügende Ergänzung nachbringt. Darum haben mit Recht theilweise schon Koppe, dann Elshausen, De Wette, Hofmann die Ungewißheit der Thessalonicher auf die sogenannte erste Auferstehung bezogen<sup>2)</sup>; sie hätten nicht gewußt, daß eine solche mit dem Eintritt des Messiasreiches verbunden sein werde, vielmehr dasselbe sich als ein irdisches vorgestellt und die Auferstehung der Todten erst nach demselben erwartet, wobei ja allerdings das weitere Schicksal derselben ihnen dunkel genug sein mochte (vergl. Riggensbach z. d. St.).

Auch ist die Widerlegung des Paulus nur mit dieser Auffassung vereinbar. Wohl sagt er, daß die Betrübniß, welcher sie ohne dieselbe verfallen müßten, sie „den Uebrigen, die keine Hoffnung haben“, gleichstellen würde, womit nach 5, 6, Eph. 2, 3. 12 die Heiden, vielleicht auch die Juden gemeint sind (nam et hi in luctu erant magni ostentatores. Grotius), und Pünemann glaubt gerade aus dieser Gleichstellung mit Sicherheit schließen zu dürfen, „daß auch die Thessalonicher für ihre entschlafenen christlichen Angehörigen nicht bloß ein zeitweiliges Entbehren des durch die Parusie zu eröffnenden ewigen und seligen Lebens, sondern ein gänzlichliches Ausgeschlossenwerden von demselben befürchteten“. Aber es ist schon an sich unrichtig, sie „eine Vergleichung mit den an ein zukünftiges Leben überhaupt nicht Glaubenden“ zu nennen. Den Tod für eine Vernichtung zu halten und an ein Fortleben der Seele nach dem Tode nicht zu glauben, ist auch im Alterthum immer nur das traurige Vorrecht einiger Wenigen gewesen; schon Koppe sagt: sperabant quidem et omni tempore sperarunt Judaei et gentiles (populus saltem, sapientium etiam plurimi) non minus beatam vitam quam Christiani; sed quia

<sup>1)</sup> 1 Cor. 15, 2. 13. 19, vgl. 1 Cor. 6, 2.

<sup>2)</sup> Phil. 3, 11; 1 Cor. 15, 23.

spes eorum nullo certo fundamento nitetur, hinc spem fallacem jure suo dicere apostolus poterat nullam. Die epikureischen Aussprüche, in denen die Fortdauer der Seele geleugnet wird <sup>1)</sup>, stehen vereinzelt gegenüber dem Gemeinglauben des Volkes, wie er z. B. für frühere Zeiten durch Pindar (fragm. 97. 102), Plato de rep. II, 11. p. 364. (X, 12; p. 613 f.), für spätere durch Lucian (de luctu 1 ff.) und durch die unzähligen Grabinschriften und die Sarcophagreliefs bezeugt ist, in denen um die Hülle der Verwesung die Symbole des Wiederauflebens und der Unsterblichkeit sich schlingen und denen ihre meisten Motive zu entlehnen auch die altchristliche Kunst nicht verschmäht hat <sup>2)</sup>. Was also die an Christus Gläubigen vor den Uebrigen voraus haben, ist nicht zum meisten die Hoffnung eines künftigen Lebens gegenüber der Furcht vor Vernichtung, sondern mehr noch die Gewisheit, daß dieses künftige Leben ein seliges Gut, das messianische Heil sein wird, im Gegensatz zu den peinlichen Zweifeln und den dunkeln Befürchtungen, von denen die große Menge und namentlich die dem größten Theile der ersten Christen social Gleichgestellten beherrscht wurden <sup>3)</sup>. Und wenn nun nur überhaupt statt solchen verheißenen Gewinns der Tod ihnen den Verlust brachte eines zur messianischen Erlösung gehörenden Gutes, eine Einbuße also, eine Verringerung des Heilsbesitzes, wenn er gerade für die der Hoffnung am lebendigsten vorschwebende Heilsoffenbarung die Gemeinschaft unmöglich machte, welcher in Christo eine ewige Dauer verbürgt zu sein schien, so mußte er in der That bei seinem Eintreten eine Betrübnisß veranlassen, wie „die Uebrigen“ ihr zu verfallen pflegen, die keine Hoffnung haben. Dem Christen ist ja der Tod in den Sieg verschlungen (1 Cor. 15, 54); er wäre das nicht, und die triumphirende Freude, mit welcher der Gläubige ihn soll überwinden können, müßte eine bleibende Einbuße erleiden, nicht nur, wenn er die durch den Glauben eröffnete selige Aussicht ganz und für immer, sondern auch, wenn er sie nur für eine Zeit lang und nach einer Seite hin aufhobe, welche für den Christen einen Theil seines messia-

<sup>1)</sup> und die Eünemann allein anführt.

<sup>2)</sup> Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen, III, 1, 184 ff., und über die Lehre der Mysterien Pauls, Encyclop. III, 108 f. Art. Eleusinia: Demeter habe, ist überliefert, durch ihre Stiftung der eleusinischen Mysterien bewirkt, *ἡδίων τὰς ἐλπίδας ἔχειν, βελτίους, χορηάς, ἀγαθάς.*

<sup>3)</sup> Vergl. Friedländer a. a. O. 619 ff.

nischen Heilsgutes bildet und welche ihm ohne solches Dazwischentreten des Todes nicht würde verschlossen werden.

Auf die Befürchtung eines solchen bloß theilweisen und zeitweiligen Ausschlusses weisen nun unverkennbar die Ausdrücke hin, deren sich Paulus in seiner Belehrung bedient. Nicht die Versicherung, daß auch den Entschlafenen eine Auferstehung bevorsteht, hält er ihr entgegen, sondern die, daß Gott sie durch Jesum mit ihm herbringen wird: *ἄξει σὺν αὐτῷ*. Wenn es sich um jenes, um das dereinstige Auferwecktwerden handelte, dann hätte man allerdings Grund, mit De Wette diese Ausdrucksweise „hart, weil prägnant und springend“ zu finden und ein *ἐγερῇ* davor zu vermissen; aber sie rechtfertigt sich völlig, wenn es sich in jener Befürchtung eben nicht um die künftige Auferstehung überhaupt, sondern um die Theilnahme an der messianischen Reichsherrlichkeit Jesu handelt und der Zweck der Beweisführung der ist, sie in Bezug auf diese zu verwarnen (vgl. Hofmann). Die nähere Bestimmung zu *ἄξει* braucht dann nicht von anderswoher eingetragen zu werden, wie wenn Beza sagt: *adducet nimirum e sepulcris evocatos*, oder Koppe ein *ἐκ τῶν μνημείων* ergänzt oder De Wette, dem *σὺν αὐτῷ* eine Bedeutung der Richtung unterlegend, hinzufügt: „um bei ihm zu sein.“ Nein, „in seiner Gemeinschaft“, wie ihn, wird Gott auch sie herbringen, *ut ei aggregentur et ejus gloriae fiant participes* (Turretini); denn um die Parusie handelt es sich und *ἄξει* steht von dieser ohne einer weitem Bestimmung zu bedürfen, wie *ἐσθίεντες* Hebr. 1, 6: Gott wird, wenn er Jesum in das ihm beschiedene Reich einführt, die Entschlafenen mit ihm herführen, so daß auch sie daran Theil haben und auch an ihnen die Berufung sich verwirklichen wird, auf deren Verkündigung hin sie gläubig geworden waren (2, 12; 1, 10).

Und noch deutlicher ist es in der Versicherung des 15. Verses ausgesprochen, daß für die Leser nicht das Heil und die Seligkeit ihrer Verstorbenen überhaupt, sondern nur die Gleichzeitigkeit des beiderseitigen Heilsempfanges, die Theilnahme auch der Verstorbenen am messianischen Reiche in Frage stand. Sie brauchen sich nicht zu betrüben, weil Paulus ihnen auf Grund eines Ausspruchs Christi sagen kann, *οὐ ἡμεῖς οἱ ζῶντες . . . οὐ μὴ ἡ θάνατον τοῖς νεκροῖς φέρωμεν*. Damit kann nichts Anderes verneint sein als die Priorität der Lebenden gegenüber den Verstorbenen, ihr früheres Eingelangen zu einem Ziele, dessen schließliche Erreichung auch für die Anderen gar nicht in Zweifel gezogen wurde. Mit Unrecht nämlich



wird von Lünemann diesem Ausdruck das Bild eines Wettlaufes untergeschoben, in welchem ja allerdings der Ueberholte des Kampfpfeiles überhaupt verlustig geht; durch das Wort *ἡτάναι* wird dieses Bild durchaus nicht nahe gelegt, und wie unstatthaft wäre es gerade hier, auf ein Verhältniß angewandt, in welchem die Gemeinsamkeit des Zieles gerade im Gegensatz gegen alle Ausschließlichkeit und Mißgunst auch die Gemeinsamkeit des Entgegeneilens zur Folge hat und in welchem eben die Aussicht auf ein *ἡτάναι*, wie es des Wettkämpfers Triumph ist, in Betrübniß versetzen und die Hoffnung verkümmern würde! (Vgl. Niggelbach). *ἡτάναι τινα* heißt nichts Anderes als: einem Andern zuvorkommen, früher als er irgend wo sein oder etwas thun (Heshch.: „*προίχεν*“), also: früher als jene des mit der Parusie erhofften Zusammenseins mit Christo theilhaft werden. Ein späteres Erlangen desselben stand also außer Frage und die Bekümmerniß der Thessalonicher kann nicht anders als dahin gegangen sein, daß in Bezug auf die Verwirklichung des messianischen Heils die Lebenden vor den bereits Gestorbenen einen Vorsprung haben möchten, daß jene allein an den Gütern und Segnungen der Parusie Antheil bekommen, diese dagegen erst später zum ewigen Leben auferweckt würden, was wieder in Hinsicht auf die Predigt des Paulus den Schluß erlaubt, daß er dieses messianische Heil und Reich nicht als ein völlig überirdisches und himmlisches und seinen Eintritt nicht als mit dem Ende aller Dinge zusammenfallend kann dargestellt haben.

### III.

Die Belehrung selbst nun, durch welche Paulus dieses Mißverständniß beseitigt und jene Betrübniß hinwegnimmt, zerfällt in zwei Theile, deren erster (V. 14) aus dem Wesen des christlichen Glaubens, der zweite (15 — 17) aus einer Aussage Christi selbst den Beweis dafür hernimmt, daß auch die verstorbenen Gläubigen von den Wirkungen der Parusie berührt sein werden, von einer Priorität der Lebenden ihnen gegenüber dann also keine Rede sein kann.

Die Beweisführung in V. 14 ist allerdings etwas incorrect. „Wenn wir glauben,“ sagt Paulus, „daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird solchermaßen auch Gott die Entschlafenen durch ihn mit herführen.“ Durch den Glauben an Jesu Tod und Auferstehung kann aber nicht die Thatsache, sondern nur die Gewißheit bedingt sein, daß Gott auch den Entschlafenen an seiner Verherr-

lichung Antheil geben werde. Am einfachsten wird mit Theodoret auch für den Nachsatz ein πιστεύομεν zu ergänzen sein: „Wenn die Auferstehung Christi“, paraphrasirt derselbe, „uns glaubhaft ist, wollen wir glauben, daß auch wir der Auferstehung werden theilhaft werden.“ Auf jenen Glauben gründet also Paulus diese Gewißheit, nicht sofern der Glaube zur Gemeinschaft an der Parusie Christi hingelangen läßt, sondern sofern er das Recht giebt, auch für die Verstorbenen eine solche zu hoffen; und der Glaube giebt dieses Recht, sofern er zugleich des innigen Zusammenhanges gewiß macht, in welchen Jesus durch seine Selbsthingabe sich mit seiner Gemeinde gesetzt hat und welcher ihn mit ihr zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden hält. Dem Haupte kann nichts widerfahren, woran nicht auch die Glieder Antheil bekämen.

Dieses Causalverhältniß, auf welches das bedingende εἰ πιστεύομεν hinweist, ist im Nachsatz ausdrücklich wieder aufgenommen durch die Bestimmung διὰ τοῦ Ἰησοῦ. Früher wurde dieselbe allerdings gewöhnlich mit κοιμηθέντας verbunden und dem διὰ die Bedeutung von ἐν oder die von διὰ c. acc. gegeben. So fragt schon Chrysostomus: πῶς δὲ οἱ πιστοὶ διὰ τοῦ Ἰησοῦ κοιμῶνται; δηλοῦντι τὸν Χριστὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς. Aehnlich Theophylakt, und Beza setzt es ohne Weiteres gleich ἐν und erklärt: dicuntur autem in Domino mori qui ad extremum usque perseverant in fide, qua sunt Christiani. Grotius umschreibt: obedientes Christo ad finem usque, mit Verweisung auf das hebräische ꝓ und endlich Koppe geradezu: mortui Christiani. Dem Sinn des διὰ näher kommend hat Calvin erklärt, dormire per Christum sei retinere in morte conjunctionem, quam habemus cum Christo (ähnlich schon Ambrosiaster: sub spe fidei Christi exeuntos); mit anderer Wendung Clericus: propter religionem christianam. und Thiersch: die durch Christum zum Tode Gebrachten, die Märtyrer, was aber wieder auf ein „um Christi willen“ hinausläuft. Den Ausdruck endlich in prägnantem Sinne nehmend könnte man übersetzen: „die durch Jesum schlafen Gelegten“; wie D. Michaelis umschreibt: homines, quorum mors per Christum in somnum abiit; Alford: durch Jesum so bevorzugt, daß ihr Tod zum Schlaf geworden ist; Riggenbach: deren Entschlafen durch Jesum vermittelt ist.

Schon diese Verschiedenheit der Erklärungen und Umschreibungsversuche, deren Mannigfaltigkeit mit den herausgehobenen nur ange deutet und noch lange nicht erschöpft ist, zeigt, wie schwer das διὰ

τοῦ Ἰησοῦ sich mit *συνήκertaς* zu einem Begriff zusammenzwingen läßt; der Tod kann durch Jesum wohl bestimmt, charakterisirt, nie aber bewirkt sein und auch nicht in dem Sinne vermittelt, daß Jesus irgendwie ursächlich dabei wirksam gedacht wäre, und ein solches Verhältniß allein kann *διὰ* c. gen. bezeichnen (Winer, § 47, 1). Auch ist die Beifügung unnöthig, da hier, wo es sich um die Einführung in das messianische Reich handelt, so gut wie in *συνάγουσαν* V. 13 die Einschränkung auf die entschlafenen Christen sich von selbst versteht. Dagegen mit *ἅμα* verbunden, was schon Chrysostomus und das Scholion bei Matthäi für zulässig und möglich erklärten und die Neueren fast alle angenommen haben, steht die Bestimmung durchaus nicht müßig da, sie nimmt vielmehr in causaler Form die Bedingung noch einmal auf, an welche laut dem Vordersatz die Gewißheit, weil die Möglichkeit der den Entschlafenen bevorstehenden Verherrlichung sich knüpft. „Wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird (dafür bürgt eben dieser Glaube) demzufolge auch Gott die Entschlafenen durch Jesum mit ihm herführen“, und eben *οὕτως* weist auf die Verbindung hin, welche zwischen dem nachdrücklich hingestellten *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* und dem Vordersatz, zwischen der Hoffnungsthatsache der Zukunft und der Glaubenshatsache der Vergangenheit, dem *διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἅμα σὺν αὐτῷ* und dem *Ἰησοῦς ἀπέθαιεν καὶ ἠΐσθη*, besteht, und daß es so gefaßt und mit „demzufolge“, „auf diesem Grund“ übersetzt werden kann, zeigt Joh. 4, 6; Act. 20, 11, vergl. Winer, S. 478: „durch das in der Apodosis stehende *οὕτως* wird auf die Umstände, welche die Protasis ausdrückt, nochmals hingewiesen“.

In Jesu Sterben und Auferstehen, das ist also der Sinn dieser ersten Begründung, ist ermöglicht, daß auch die entschlafenen Gläubigen mit in sein Reich kommen werden; denn durch ihn kann und wird sie nun Gott mit ihm in dasselbe einführen, weil in ihm die soteriologische Möglichkeit zu ihrer Mitverherrlichung gegeben, er durch seinen Tod und seine Auferstehung das Organ geworden ist, durch welches Gott sein Erlösungswert zur Verwirklichung bringen und auch die Verstorbenen zu der ihnen beschiedenen Reichsherrlichkeit wird gelangen lassen. So erklärt sich auch am besten, warum dem *ἀΐσθη*, das oft unbeachtete *ἀπέθαιεν* vorangestellt ist: der gestorbene Messias allein ist der Ueberwinder des Todes<sup>1)</sup>, und bei dieser Mit-

<sup>1)</sup> Nach dieser Stelle wird die Behauptung von Weiß (l. A. S. 232 f.)

beziehung des Causalzusammenhanges auf den Tod Jesu wird man dann aber auch davor geschützt sein, Jesus hier in einem äußerlichen, so zu sagen, mechanischen Sinn „als Werkzeug Gottes bei der Auferweckung der Menschen“ bezeichnet zu finden <sup>1)</sup>. Die mittlerische Thätigkeit Christi bleibt eine durchaus ethische. Wie objectiv der soteriologische Werth jener Heilthatfache, so ist subjectiv der Geist Christi als die den Gläubigen innewohnende Gotteskraft die Ursache, der sie ihre Auferweckung verdanken werden <sup>2)</sup>, so daß bei dieser Mitthätigkeit Christi die Auferweckung nicht aufhört, im letzten Sinne ein Allmachts-act des einen Gottes zu sein <sup>3)</sup>. *Aut* bezeichnet nach Winer (S. 336) „die Person, durch deren Bemühung oder Wohlthat Jemand etwas zu Theil wird, wobei es unerörtert bleibt, ob es mittelbar oder unmittelbar von ihr herrührt“, und auch 1 Cor. 15, 21 f. stellt es Jesum nicht als „Werkzeug Gottes bei der zukünftigen Auferweckung dar“ <sup>4)</sup>, sondern als die vermittelnde Ursache, durch welche Gott sie auf ethischem Wege herbeiführen wird. Darauf weist dort und ebenso Röm. 5, 17 schon das antitypische Verhältniß zu Adam hin <sup>5)</sup>.

## IV.

Aus dem Wesen des christlichen Glaubens war also B. 14 die den Thessalonichern beizubringende Gewißheit gefolgert, daß auch die Todten an der Parusie Christi Antheil bekommen würden. In B. 15—17 wird diese gleiche Aussicht zu noch weiterer Befestigung auf einen Ausspruch Christi selbst zurückgeführt. Denn dem Sinn nach deckt sich die Apodosis von B. 14 durchaus mit dem Prädicatsatz in B. 15: *ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς*

zu berichtigen sein, „daß in den Thessalonicher-Briefen von einer Beziehung des Glaubens auf die Heilsbedeutung des Todes Christi noch nicht die Rede sei“. Vgl. dagegen auch 5, 10. Weiss selbst hat in der 2. Aufl. (S. 213) die früher unberücksichtigt gelassene Stelle in Erwägung gezogen, aber auch hier, ohne sie auf ihren dogmatischen Sinn hin zu analysiren.

<sup>1)</sup> De Wette, ähnlich Eüemann.

<sup>2)</sup> Röm. 8, 10 f., wo gegenüber B. D. mit A. C. und „allen alten Handschriften“, wie die in Tisch. ed. 8 angeführte Stelle bei Athanasius bezeugt, *διὰ τοῦ πνεύματος* zu lesen ist, in demselben Sinne wie 1 Cor. 6, 14 *διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*—*αὐτοῦ* mit Theodoret (vgl. auch Nethe, Dogmat. II. 2, 76) auf *κρῆτος* bezogen (Phil. 3, 21); zu *δύναμις* vgl. Eph. 3, 7.

<sup>3)</sup> Vgl. 2 Cor. 1, 9; 4, 14; Röm. 4, 17.

<sup>4)</sup> Eüemann.

<sup>5)</sup> Vgl. Usteri; S. 342. Reuß II, 216; Baur, neutestam. Theol. 197 f.



τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας, nur daß hier in negativer Weise und mit Rücksicht auf die Ueberlebenden dasjenige wiederholt ist, was dort positiv und mit Beziehung auf Jesus selbst ausgesagt war, nämlich die Gleichzeitigkeit der den Einen wie den Anderen bevorstehenden Befeligung. Die Aussage B. 14. Gott werde bei der Parusie Jesu die Verstorbenen mit ihm in sein Reich einführen, ist B. 15 einfach wieder aufgenommen durch die andere: die Ueberlebenden werden dann nicht ohne sie zum Ziele kommen, nicht früher als sie (denn dieses zeitliche Verhältniß liegt, wie oben gezeigt worden, allein in φθάειν) befeligt werden.

Und zwar schließt sich Paulus, indem er das ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου den κοιμηθέντες gegenüberstellt, unbefangen und ohne Weiteres in die Zahl derer ein, welche bei der Wiederkunft Christi noch am Leben sein werden <sup>1)</sup>. Es ist unmöglich, die verkürzten Relativsätze in conditionalem Sinne umzudeuten. Vielmehr die jetzt leben, erweisen sich den Verstorbenen gegenüber auch als übrig gelassen auf die Zukunft des Herrn, nicht weil es unmöglich wäre, daß noch Einige von ihnen sterben könnten <sup>2)</sup>, sondern weil die Parusie als so nahe bevorstehend gedacht ist, daß solche Fälle unberücksichtigt bleiben und die noch Lebenden sich im Ganzen als dazu übrig gelassen ansehen können, die Parusie Christi zu erleben. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit wenigstens einer solchen Nähe wird auch, den früheren künstlichen Beseitigungsversuchen <sup>3)</sup> gegenüber, jetzt fast allgemein in diesen Worten ausgesprochen gefunden; einzig Hölemann <sup>4)</sup> hat es in neuester Zeit noch versucht, damit Paulus nicht zum „falschen Propheten“ werde, seine Worte in alter Weise umzudeuten, indem er die appositionellen Participien von einander trennt und das zweite derselben zu einer einschränkenden Specificirung des erstern macht <sup>5)</sup>. Ähnlich verfährt auch Hofmann, wenn er ἡμεῖς οἱ ζῶντες mit „die im Leben stehende, die gegenwärtige Gemeinden“ umschreibt und durch das folgende οἱ περιλειπόμενοι erst diejenigen ihrer Glieder daraus herausgehoben sein läßt, bei welchen das dem Collectivum Weltende

<sup>1)</sup> Vgl. Beza: Loquitur, quasi unus sit futurus ex eorum numero, quos Dominus adveniens sit vivos deprehensurus.

<sup>2)</sup> Einwendung Hofmanns.

<sup>3)</sup> Zusammengestellt bei Pelt, Eünemann.

<sup>4)</sup> Neue Bibelstudien, 1866, VI, Abh.

<sup>5)</sup> Seite 272. 232 f.

in Wirklichkeit eintreffen werde. Allein die vom Artikel begleiteten Participien lassen sich nun einmal nicht in hypothetische Sätze auflösen, und namentlich in V. 17, wo nicht mehr ein Verhältniß zweier Klassen zu einander, sondern ein objectiver Vorgang das Prädicat bildet, hätte die erste Person durchaus müssen fallen gelassen werden, wenn nicht Paulus wirklich und ernstlich diese zukünftigen Vorgänge, das ἀπαγγελόμεθα εἰς ἀένα, auch auf sich bezogen und für sich erwartet hätte. Also nicht nur die Möglichkeit<sup>1)</sup>, sondern die bestimmte Erwartung eines baldigen, noch innerhalb der gegenwärtigen Generation erfolgenden Eintritts der Parusie<sup>2)</sup> ist hier ausgesprochen, eine Erwartung, die im ganzen Briefe durchklingt und demselben gerade seinen charakteristischen Ton verleiht<sup>3)</sup>, die dann in der Folge und im Zusammenhang mit der weitem Entwicklung seines Heidenapostolats allerdings sich modificirt hat und zurückgetreten, nie aber von einer entgegengesetzten Ueberzeugung wirklich verdrängt worden ist<sup>4)</sup>.

Schon dieser Gebrauch der ersten Person verbietet es nun, in V. 15—17 eine directe Anführung des Herrnwortes zu sehen, auf welches Paulus seine Aussage zurückzuführen erklärt<sup>5)</sup>. — Nicht einmal der allgemeine Gedanke des eben besprochenen Satzes, daß bei der Parusie die Lebenden keinen Vorsprung vor den Verstorbenen haben und diese jenen gegenüber nicht verflürzt werden sollen<sup>6)</sup>, kann als Inhalt dieses Herrnwortes gemeint sein; dieser Satz ist vielmehr die Aussage des Paulus selbst und giebt sich durch die Wahl der ersten Person ausdrücklich als eine solche, und erst der zweite der mit

<sup>1)</sup> Grot.: omnino putaverat Paulus fieri posse, ut ipse viveret iudicii generalis tempore. Velt.: hypothetice locutum esse apostolum putamus. Auch Olsh., Riggensb., Dießelmann in den Jahrbüchern f. deutsche Theol. 1865, 478.

<sup>2)</sup> So De Wette, Eünem, Aleri 337. Weiß 221 u. A.

<sup>3)</sup> Vgl. 5, 1 ff., namentl. V. 4; 1, 10; 3, 13; 5, 23; 2, 16. 19.

<sup>4)</sup> 2 Cor. 5, 9. 10; 1 Cor. 6, 14; II, 4, 14; Phil. 1, 21 f.; 2, 17; 3, 10 f. und dagegen 1 Cor. 15, 51 f.; 7, 29—31; 1, 7, 8; 16, 22. Röm. 13, 11 f.; Col. 3, 4; Phil. 4, 5. Holzmann („Spheierbrief“ 202 f.) findet nach Eabatiens Vorgang „den Wendepunkt zwischen den beiden Corintherbriefen“, allein schon 1 Cor. 6, 14 ist die Möglichkeit eines vorübergehenden Todes vorausgesetzt. Bezeichnend ist das Verhältniß von 1 Theß. 2, 19 zu Phil. 1, 6; dort hofft Paulus selbst die Gemeinde der Parusie entgegenzuführen zu können, hier tröstet er sich im Gedanken an seinen wahrscheinlichen Abschied mit der fortdauernden und zum Ziele führenden Wirkung Gottes auf dieselbe.

<sup>5)</sup> So nämlich Grot. Velt. von der Perren (Schriff, 1856, S. 69 f.).

<sup>6)</sup> Eünemann.

ὅτι eingeleiteten Sätze enthält den λόγος κυρίου wirklich, „auf Grund“, „nach Maßgabe“ dessen <sup>1)</sup> Paulus jene tröstende Aussage zu geben erklärt hat. „Paulus kann“, das ist der Sinn, „die von ihm behauptete Gleichzeitigkeit der beiderseitigen Befeligung nicht nur als eigene Folgerung, sondern auch auf Grund eines Herrnwortes ihnen bezeugen; denn nach dem Ausspruch des Herrn selbst wird er, αὐτός ὁ κύριος. ἐν κελεύσματι, ἐν γωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ vom Himmel herabkommen, wird seine Erscheinung auf eine solche Art und unter solchen Umständen stattfinden, daß die Auferstehung der Entschlafenen nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern die erste Folge derselben sein, dann aber auch die Lebenden in eine durchaus neue, dem Auferstehungsleben der Andern gleichartige Existenzweise entrückt werden, von einer Betrübnis also, als müßte der Tod die Gemeinschaft Beider im Messiasreiche unmöglich machen, nicht die Rede sein kann.“ Das Herrnwort, auf welches Paulus seine Versicherung gründet, besteht also darin, daß Jesus seinem eigenen Ausspruch zufolge ἐν κελεύσματι κτλ. erscheinen werde; daraus folgt für Paulus die Auferstehung der Einen, die Entrückung der Andern, somit eben die Gleichheit und Gleichzeitigkeit der Befeligung für beide Theile, das ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα B. 17 gerade wie σὺν αὐτῷ B. 14 und οὐ μὴ ὑδάσωμεν B. 15. Denn daß der letzte Theil wieder eine Folgerung des Paulus und nicht noch eine Fortsetzung des λόγος κυρίου ist, zeigt der Gebrauch der ersten Person auch in B. 17.

Aus der Art und Weise, wie nach Christi eigenem Zeugniß seine Parusie erfolgen wird, zieht also Paulus den Schluß, was für Wirkungen von ihr ausgehen und was für Personen von denselben berührt sein werden. Die Stellung und die Häufung der betreffenden Worte schon zeigt, daß diese Art und Weise des Kommens dasjenige Moment ist, das Paulus seinen Lesern als das für seine Argumentation entscheidende zur Erkenntnis zu bringen und auf die Autorität Christi selbst zurückzuführen das Interesse hat. Durch αὐτός wird das Subject, durch ihre Voranstellung und Häufung werden die Modalbestimmungen ἐν κελεύσματι κτλ. als dieß Entscheidende hervorgehoben; daß der Herr selbst es ist, der auf diese Art und mit diesen begleitenden Wirkungen vom Himmel herabkom-

<sup>1)</sup> In dieser Bedeutung ähnlich B. 18; Act. 7, 29; 1 Tim. 1, 18. Winer. S. 345 f.

men wird, das ist für Paulus wie von Jesu selbst bezeugt, so auch gegenüber den Thessalonichern der Beleg, daß auch die Todten von den Wirkungen seiner Erscheinung nicht ausgeschlossen sein werden.

Diese Modalbestimmungen, ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἁρχαγγέλου, ἐν σάλπιγγι θεοῦ, haben nämlich für Paulus einen ganz bestimmten dogmatischen Gehalt. Es genügt nicht, in diesen Ausdrücken nur die Majestät des kommenden Richters, magnificam et reverentiae plenam judicis speciem (Calvin) oder magnificentiam et celeritatem adventus Domini (Beza), geschildert zu finden oder mit Koppe und Belt etwa das Bild eines königlichen Kommens, mit Ewald <sup>1)</sup> das eines himmlischen Heerzuges darin zu erblicken. Vielmehr durch diese Bestimmungen wird die Erscheinung Christi identificirt mit dem prophetischen „Tag Jehovas“; es sind die solemnen Ausdrücke, in welchen die jüdische Eschatologie die mit jenem „Tage“ erwarteten kosmischen Wirkungen und Umwandlungen zu bezeichnen gewohnt war, die von der überirdischen Welt ausgehende Machtwirkung, welche auf der Erde die Auferstehung der Todten und die Erneuerung ins himmlische Wesen, die Palingenesie, zur Folge haben wird. Dieser eine Act ist es, der durch alle drei Bestimmungen nach seinen verschiedenen Seiten hin und immer deutlicher bezeichnet wird.

Zuerst als κέλευσμα. Dieses Wort heißt allerdings in allgemeinem Sinne „der Befehlsruf“, der antreibende, in Bewegung setzende Zuruf, wie ihn etwa auf einem Schiffe der κλευστής den Ruderern giebt zum gemeinsamen Vorwärtsrudern <sup>2)</sup> oder wie ihn der Befehlshaber an sein Heer ergehen läßt, um es zum Angriff in Bewegung zu setzen <sup>3)</sup>, oder wie er bei einer Jagd die Hunde dem Wild entgegentreibt <sup>4)</sup>. Schon um dieser Mannigfaltigkeit der Anwendung willen wird man dem Wort hier nicht die specielle Bedeutung „Feldherrnruf“ vindiciren dürfen, so daß durch dasselbe „Christus als siegreicher Feldherr bezeichnet würde, dessen Commando zur Schlacht ruft, zur Vernichtung der Feinde, zur Vertilgung der antichristlichen

<sup>1)</sup> Sendschr. des Ap. Paulus S. 47 f.

<sup>2)</sup> Aeschyl. Pers. 397: αἰθρὸς δὲ κώπης φοιδιάδος ξυριμβολῇ ἔπαισαν ἄλκιυ βρύχιον ἐκ κελεύματος.

<sup>3)</sup> Thucyd. II, 92: ἀπὸ ἐνὸς κελεύματος ἐπ' αὐτοὺς ὤρμηται. Prov. 30, 27 ἐκστρατεύει ἀφ' ἐνὸς κελεύματος εὐτάκτως, LXX.

<sup>4)</sup> Xenoph. Cyneg. 6, 20.



Macht<sup>1)</sup>. Die nähere Bestimmung muß vielmehr der Zusammenhang an die Hand geben und dieser führt, sowohl wenn der Zweck der ganzen Auseinandersetzung, als auch wenn die folgenden Worte ins Auge gefaßt werden, zu einer Beziehung nicht auf Feinde, die vernichtet, und nicht auf Kriegsheere, die aufgerufen<sup>2)</sup>, sondern auf Todte, die zum Leben gerufen werden sollen. Darauf, auf den an die Todten ergehenden Ruf zur Auferstehung, haben schon Chrysostomus, der Scholiast bei Matth., in gewisser Weise auch Theodoret, dann Calixt, Vinemann das *κέλευσμα* bezogen: *κελεύει γὰρ ὁ κύριος τὸ τὴν γῆν τὰ σῶματα ἀναδαῦναι* (Schol.); *κελεόμενος εἰς τῶν ἀρχαγγέλων παρακέλευσται τοῖς νεκροῖς ἀναστῆναι* (Theodoret). Diese letzte Erklärung ist allerdings in Bezug auf das Subject verfehlt, denn das Subject zu *κέλευσμα* kann weder Christus<sup>3)</sup> noch der Erzengel<sup>4)</sup> sein, sondern nur Gott, von dem (vgl. ob. S. 190 f.) nach paulinischer Lehre allein, wie der Entschluß, so auch das schöpferisch belebende Allmachtswort zur Todtenauferweckung ausgeht. Vgl. Chrysostomus: *τὸ μὲν οὖν ἀναστῆναι τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως ἔργον ἐστὶν τὴν γῆν κελεύοντας ἀγείρειν τὴν παρακαταθήκην*. In ähnlicher Weise heißt I. Estam. Levi c. 3<sup>5)</sup> der Tag der allgemeinen Auferstehung und des Gerichts *ἡμέρα προστάγματος κυρίου*.

Durch die folgenden beiden Bestimmungen wird diese Beziehung auf die Auferweckung der Todten vollends sicher gestellt. Auch Philo braucht das Wort *κέλευσμα* von dem Machtbefehle, durch welchen beim Anbruch der messianischen Zeit das Volk Gottes zusammengerufen und wunderbar zusammengebracht wird. De praem. § 19 (Mangel) II, 928): *κατάπερ οὖν ἀνθρώπους ἐν ἐσχατιᾷ ἀπωρισμένους θαυδῶς ἂν ἐνὶ κελεύματι συναγάγοι Θεὸς ἀπὸ περσίων εἰς ὃ τι ἂν θελήσῃ ζωόντων*; aber er meint damit die Lebenden, unter den Völkern zerstreuten, wie sie durch Gottes Befehl plötzlich wunderbar in ihr heiliges Land sollen zurückgebracht werden. Dagegen tritt an unserer Stelle jene Beziehung auf die Todten unverkennbar zu Tage, wenn fortgefahren wird: *ἐν ᾧ οὐκ ἄρχαγγέλων καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ*. Der

<sup>1)</sup> So Mäh., Riggemb.

<sup>2)</sup> So Gerhard, loci, XXI, p. 27. Noch ferner liegt Luthers Uebersetzung „Seldgeschrei“.

<sup>3)</sup> Theodoret, Grotius u. A.

<sup>4)</sup> Calvin: archangelus praeconis fungetur officio, ut citet vivos et mortuos ad Christi tribunal. Eunem.

<sup>5)</sup> Fabricius cod. pseud. V. T. p. 547.

Posaunenhall bildet auch nach 1 Cor. 15, 52 dem Paulus das unmittelbare Signal für die Todtenauferstehung und wiederum in der Apokalypse sind es gerade die Erzeugel<sup>1)</sup>, die durch ihr σαλπίζειν die Endgerichte Gottes einleiten, und namentlich von dem letzten derselben (vgl. εσχάτη σάλπιγξ bei Paulus) wird gesagt: ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἡωρῆς τοῦ ἐξόδου ἀγγέλον, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελεσθῇ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, nämlich, wie die Schilderung der Erfüllung erklärt, ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι (Apokal. 10, 7 11, 13 ff.). Wie hier auf 7, so wird ihre Zahl auch auf 4 bestimmt<sup>2)</sup>, und anderswo ist es nur der Erste unter ihnen, Michael, „der große Fürst“, welchem die Function zugeschrieben wird, als Vollstrecker des Willens Gottes Auferweckung und Gericht ins Werk zu setzen<sup>3)</sup>. So schon Daniel 12, 1 und mit Rücksicht auf diese Stelle Assumpt. Mosis 10, 2: tunc implebuntur manus nuntii qui est in summo constitutus: als Einleitung zur richterlichen Offenbarung Gottes wird Michael in sein Amt eingesetzt (vgl. Frigische und Voltmar 3. d. St.). Und derselbe Michael erscheint auch Henoch 24, 6 über den Baum des Lebens gesetzt, welcher „zur Zeit des großen Gerichtes den Gerechten und Demüthigen wird übergeben werden und von dessen Frucht den Auserwählten Leben gegeben wird“ (25, 4), und 90, 14; 10, 11 ff. als Vollstrecker des Gerichts über die heidnischen Könige wie über die bösen Engel. Und so wird auch an unserer Stelle mit dem „Erzeugel“ dieser Michael gemeint sein, „der überhaupt in der Eschatologie eine große Rolle spielt und speciell auch nach der spätern jüdischen Ueberlieferung in die Gerichtsposaune zu stoßen hat“<sup>4)</sup>. Nicht in dem Sinne jedoch, daß durch seine Stimme die andern Engel sollten aufgerufen werden (Chrysostomus, Riagenbach), sondern durch die Stimme des Erzeugels wird der Befehlsruf

<sup>1)</sup> 8, 2: τοὺς ἐπὶ ἀγγέλους οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ εἰσὶν αἱ. Daß damit die ἀρχάγγελοι gemeint sind, zeigt die Vergleichung mit Job. 12, 15 (nach Sinait; Vulg. etwas verschieden): Παραστῆ, εἰς τὸν ἐπὶ ἀγγέλου, οἱ παροιστῶνται καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ κυρίου.

<sup>2)</sup> So in dem von Georgius Syncellus aufbewahrten griechischen Fragment aus Henoch (9, 1) οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι, während in Sap. 20, 90, 21 sechs genannt werden.

<sup>3)</sup> Vgl. Winer, Realw. I, 329; Jud. B. 9. In den Sibyllinen (II. 288) heißt derjenige, der das Thor des Hades aufbricht und die Seelen zum Gerichte führt, Uriel.

<sup>4)</sup> Eangen, das Judenthum u. f. w. S. 499 f.

Gottes der natürlichen Welt vermittelt<sup>1)</sup> und die erschütternde, bis zum Hades dringende Gewalt und Wirkung dieser Stimme zuletzt noch versinnlicht durch das Bild der Posaune, die als diese bestimmte, der eschatologischen Entwicklung angehörende, σάλπιγξ θεοῦ genannt wird, nicht um sie als eine sehr große zu bezeichnen (Bengel, Storr), auch nicht nur, weil sie Dei jussu geblasen wird (Grimm, Clavis, Belt), sondern um sie im Gegensatz zu allen andern als diese bestimmte, eschatologische, und im Gegensatz zu allen irdischen als etwas der überirdischen Welt, dem Uebersinnlichen Angehörendes und zu Gott in einem Verhältniß, wie des Besitzes, so auch der qualitativen Zugehörigkeit zu charakterisiren<sup>2)</sup>. An eine solche „himmlische Stimme“ läßt auch die mit jüdischen Elementen vielfach durchdrungene Ascensio Jesariae den Eintritt des Messiasreiches geknüpft sein: cum voce coelesti vocavero eorum angelos ut judices principatus et angelos et deos mundi et mundum, qui eorum est, tum regnabis (c. 10). Ebenso 4 Esra 6, 23: tuba canet cum sono, quem cum omnes audierint expavescent.

Ihren Ursprung verdankt diese Vorstellung einer das Gericht ankündigenden „Posaune Gottes“ theils der Anschauung desselben als einer großen Volksversammlung<sup>3)</sup>, theils den Erinnerungen der Gottesoffenbarung auf Sinai<sup>4)</sup>, und sie hat demgemäß in der eschatologischen Symbolik die doppelte Dualität, Aeußerung der Alles erschütternden Machtoffenbarung Gottes und Signal zur Sammlung des heiligen Volkes zu sein<sup>5)</sup>. Wie sehr namentlich Ex. 19 als Typus der letzten vollendenden Gottesoffenbarung angesehen wurde, zeigt neben Apok. 11 auch der Targum zu Nahum 1, 6: „Als Gott sich in Erbarmen offenbarte, um seinem Volk das Gesetz zu geben, da erzitterte die Welt vor ihm; wenn er sich wiederum im Grimm offen-

<sup>1)</sup> Vgl. das Schol. b. Matth.: κλείει μὲν ὁ κύριος τὴν γῆν τὰ σώματα ἀποδοῦναι, διαγγίλλει δὲ τὸ δευποτικὸν τοῦτο κλεῖνυμα ὁ ἀρχάγγελος.

<sup>2)</sup> Vgl. De Wette, Winer (Gramm. S. 221), Eünem., Niggenh.; Grimm (Stud. u. Krit. a. a. O. S. 789), das beigesetzte θεοῦ unbeachtet lassend: „eine wirkliche Trompete“.

<sup>3)</sup> Joel 2, 1. 15.

<sup>4)</sup> Instructiv ist die Vergleichung von Ex. 19, 16 ff. mit Ap. 11, 19. Dort heißt es nach LXX: ἐγένοντο φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ νεφέλη . . . φωνὴ σάλπιγγος ἤκει μέγα . . . ἐγένοντο αἱ φωναὶ τῆς σάλπιγγος προβαίνουσαι.

<sup>5)</sup> Vgl. Jes. 27, 13; Sach. 9, 14 und überhaupt Ewald, die johann. Schriften II, 194. Hofmann, Schriftbew. II, 2, 638. Rothe Dog. II, 2, 76.

baren wird, um an den Feinden seines Volkes Rache zu nehmen, wer wird vor seiner Rache bestehen?" Auch Philo erzählt in seiner Erklärung der zehn Worte <sup>1)</sup> von jener auf dem Sinai geschehenen Theophanie, sie habe durch den Schall ἀοράτων σάλπιγγος den ganzen Erdbreis erschüttert, und auch seine Ausmalung jenes Ereignisses, wie er sie De septenario p. 295 giebt, stellt vor die Augen, wie tief dessen Erinnerungen die eschatologischen Vorstellungen beeinflusst haben: ἐπ' οὐρανοῦ φωνὴ σάλπιγγος ἐξήχησεν, ἣν εἰκὸς ἄχοι τῶν τοῦ παντὸς φθάσαι περάτων, ἵνα καὶ τοὺς μὴ παρόντας ἢ ποτὶ φωνὴ ἐπιστρέψῃ, λογισμένους ὅπερ εἰκὸς ὅτι τὰ οὕτω μεγάλα μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα. Endlich Henoch 1, 8 f.: „Gott wird auf den Berg Sinai treten und erscheinen mit seinen Heerschaaren.“ So war denn auch für dieses zukünftige Kommen Gottes die Posaune das übliche Bild geworden, um seine Majestät und seine die Todten belebende Machtwirkung zu bezeichnen; wie unmittelbar sie den Juden als das Signal der Auferstehung galt, zeigen die beiden Stellen aus Targ. Jeruschalemi zu Ex. 20, 18 und dem Tract. Sanhedrin bei (Sfrörer<sup>2)</sup>): „Alles Volk sah die Donner und die Stimme der Posaune, welche so ertönte, wie wenn Gott die Todten auferweckte.“ „Die zehn Stämme werden in die künftige Welt kommen, weil es heißt: an jenem Tage wird die große Posaune erschallen und die Verlorenen werden wieder zurückkehren.“

So sind es bestimmte gewerthete Vorstellungen der jüdischen Eschatologie, welche Paulus hier mit der Parusie in Zusammenhang bringt, wenn er sagt: „Vom Befehlsruf, von der Stimme des Erzengels und von der Posaune Gottes begleitet<sup>3)</sup>, wird der Herr vom Himmel herabkommen“, Vorstellungen, durch welche, kurz gesagt, dem wiederkkehrenden Herrn die δόξα des Vaters, die gleiche Herrlichkeitsoffenbarung und die gleiche Machtentfaltung zugesprochen ist, mit welcher der allgemeinen Erwartung zufolge Jehovah selbst am jüngsten Tage erscheinen sollte und deren unmittelbare Wirkung in die Auferweckung der Todten gesetzt wurde.

## V.

Es fragt sich nun: ist diese Verbindung der messianischen Zukunft mit der Auferstehung der Todten und dem

<sup>1)</sup> II, 187, Mang.

<sup>2)</sup> Jahrb. des Heils I, 2, S. 275 und 215.

<sup>3)</sup> ἐν wie 1 Cor. 4, 21: ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς.



Eintritt des zukünftigen Aeon eine Lehre auch des jüdischen Messiasglaubens, welche die christliche Eschatologie demselben entnommen hätte<sup>1)</sup>, oder beruht sie auf einer, wenn auch prophetisch vorgebildeten, dennoch dem Christenthum eigenthümlichen und aus seiner eigenen Idee herausfließenden Anschauung von der messianischen Zukunft? Im ersten Falle wäre es allerdings kaum begreiflich, wie Paulus ein Dogma, durch dessen Festhaltung er noch „in dem Traum seiner Pharisäertage“<sup>2)</sup> befangen gewesen wäre, den Thessalonichern *ἐν λόγῳ κυρίου* mittheilen konnte, wie er solchen Reflex jüdisch-apokalyptischer Erwartung so unbesehen, sei es als von Christo herfließende Ueberlieferung, sei es als unmittelbar von ihm herrührende Offenbarung, sich anzueignen und seiner apostolischen Unterweisung einzuverleiben im Stande war.

Der Streit über diese Frage ist ein seit mehr als einem Jahrhundert obschwebender, von den Verhandlungen zwischen Rhenferd und Witsius bis in unsere Tage hinein sich fortsetzender. Schon Rhenferd hat nämlich die Ansicht geäußert und zu begründen sich bemüht, daß nach jüdischer Lehre die messianische Zeit keineswegs mit dem zusammenfällt, was sie im eigentlichen Sinne „zukünftige Welt“ *αἰὼν μέλλων* nennt, und wofür eben die „letzte Posaune“, die *σάλπιγξ θεοῦ*, als das entscheidende Signal angesehen wurde, daß vielmehr die „Tage des Messias“ im Gegensatz zu dieser noch ganz in die irdische Entwicklung hineingehören, nur eben als Ziel und Vollendung derselben. Dem entgegen<sup>3)</sup> war es nun allerdings leicht, Stellen aufzubringen, in welchen die dies Messiae ausdrücklich dem *tempus futurum* beigezählt sind, wo es z. B. heißt: „das *tempus futurum*, das *seculum*, welches ganz Sabbath ist, das seien die Tage des Messias“, oder: *omnis Israelita particeps erit seculi futuri*, ja, wo ausdrücklich gesagt ist: „Die Todten, die im Land Kanaan begraben sind, werden zuerst vor Allen in den Tagen des Messias lebendig werden“ (das Letztere in dem Tract. Tanchuma genannten Commentar zum

<sup>1)</sup> So z. B. Gfrörer II, 308 ff. Reuß I, 249 ff. II, 240. Rothe 69. 80. Lange, S. 406. 412.

<sup>2)</sup> Hausrath, Zeitgesch. II, 493.

<sup>3)</sup> Die Abhandlungen von Rhenferd und Witsius sind zusammengestellt in Meuschen's Nov. Test. ex Palmyde illustratum, 1736, p. 1116 ff. 1171 ff., und die Frage ist weiter behandelt von Schöttgen (horae. hebr. I, 1153 ff.), Koppe (Nov. Test. VI, 289 ff. ed. 3), Gfrörer (I, 2, 212 ff.), Dehler (in Herzogs Real-Encycl. IX, 434 f.).

Pentateuch). Allein einmal müssen die verschiedenen Zeiten, aus denen solche Aussprüche stammen, auseinandergehalten werden, und wenn die spätere jüdische Mystik die messianische Zeit in eine nähere und innigere Verbindung mit der zukünftigen Welt gebracht hat<sup>1)</sup>, so ist dieß für die uns beschäftigende Frage noch durchaus nicht entscheidend; sodann ist zu bedenken, daß der Ausdruck *αἰὼν μέλλων* schon von den Rabbinen in einem verschiedenen Sinn gebraucht wurde und sie selbst nicht zu entscheiden wagten, „ob damit die Zeit gleich nach dem Tode oder die Tage des Messias oder die Zeit nach der Auferstehung der Todten gemeint sein<sup>2)</sup>“; bei dieser Mehrdeutigkeit des Wortes *αἰὼν μέλλων* konnten also auch die dies Messiae wohl als ein Theil derselben erscheinen, sofern sie der leidensvollen Gegenwart gegenüber, wenn auch nicht die himmlische, so doch in Bezug auf Herrschaft, Genuß, Glückseligkeit die ersehnte irdische Vollendung bringen sollten<sup>3)</sup>. Dagegen wo der Begriff eigentlich genommen und in seiner dogmatischen Schärfe gefaßt ist, nicht nur als die bessere, erfüllende Zukunft gegenüber der schlechten Gegenwart, sondern als das Reich der Ewigkeit gegenüber dem Zeitlichen und Irdischen, als die durch die Auferstehung und das Weltgericht eingeleitete Palingenesie zur himmlischen Vollendung, — da werden immer und besonders deutlich ja auch in jenem Ausspruch des Rabbi Elias die Tage des Messias davon unterschieden und als eine noch innerhalb der gegenwärtigen, irdischen Verhältnisse sich bewegende Periode dem *αἰὼν οὗτος* einverleibt. „Nihil interest inter hoc saeculum et dies Messiae nisi subjectio regnorum,“ ist eine oft wiederkehrende Behauptung jüdischer Lehrer; nicht einmal die Waffen, sagte man, würden in derselben ausgerottet werden; die Propheten hätten nur von ihnen geweissagt; dagegen was der *αἰὼν μέλλων* bringen werde, das habe noch kein Auge gesehen.

Jedenfalls war es nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Maimonides<sup>4)</sup> auch in späterer Zeit nur eine vereinzelte Schulmeinung, daß

<sup>1)</sup> Gfrörer S. 413 ff.

<sup>2)</sup> So ausdrücklich Rabbi Elias, vgl. Koppe a. a. D.

<sup>3)</sup> So schon im Targum. Jonath. zu 2 Sam. 23, 5 und 1 Kön. 4, 33, demzufolge David hofft, daß sein Reich auch in der zukünftigen Welt fortdauern werde, und Salome „von den Königen des Hauses David, welche herrschen werden in dieser Welt wie in der zukünftigen Welt des Messias, geweissagt hat. Vgl. Langan a. a. D. 420. 484.

<sup>4)</sup> Gittit 3. B. von Gfrörer 2-2. Vgl. auch Dehler, Art. Messias bei Herzog IX, 439, und Mhenferd a. a. D. p. 1131, welcher nachweist, wie erst die spätern

der Messias bei seinem Kommen auch die Todten auferwecken werde („die Schläfer des Staubes auferwecken“, wie es anderswo heißt<sup>1)</sup>). Und auch da war es doch nur eine Auferweckung zu erneuertem, vielleicht erhöhtem irdischen Leben, welche im Messiasreiche erwartet wurde, nicht eine solche zu einem *σῶμα πνευματικόν* und zu einer himmlischen Verklärung, wie sie der zur Rechten Gottes erhöhte, der *ἐν κελεύσματι κτλ.* wiederkommende Messias bringen wird. Damit im Messiasreiche auch die außerhalb Kanaans Begrabenen wieder auferstehen können, muß Gott, jenem Tract. Tanchuma zufolge, „in der Erde große Höhlen machen, durch welche sich die Leiber hindurchwälzen können, um bis zum heiligen Lande zu gelangen und hier den neuen Lebensodem in die Nase gehaucht zu bekommen<sup>2)</sup>).

Aus den Zeiten aber, auf deren Zeugniß es hier vor Allem ankommt, der dem Urchristenthum unmittelbar vorangehenden und der ihm zunächst folgenden, dürfte sich sogar für eine solche Verbindung der Auferstehungshoffnung mit der messianischen Idee kaum eine Spur finden. Was aus ihr als Bild der messianischen Zeit überliefert ist, reducirt sich nämlich durchaus auf den Grundgedanken einer Erneuerung, einer Vollendung der alttestamentlichen Theokratie in gesteigerten, vielleicht wunderbaren, immer aber wesentlich irdischen Verhältnissen. Jerusalem soll in erhöhtem Maße das werden, was Rom in der Gegenwart ist: die Stadt der Heiden soll zerstört, die verwüstete Gottesstadt verherrlicht und durch die Macht Gottes von Ost und West ihre zerstreuten Kinder ihr wieder zugeführt werden, womit dann der alte, auf Natur und Menschheit lastende Fluch in Segen und Frieden verwandelt wird<sup>3)</sup> — das sind überall die Grundgedanken.

Rabbinen die partielle Auferweckung der Todten mit dem messianischen Reich in Verbindung gebracht haben. Und daß diese höhere Messiaserwartung auf einen Einfluß des christlichen Messiasglaubens hinweise, hält auch Dehler (a. a. O. S. 434) für möglich.

<sup>1)</sup> Vgl. auch die Stellen aus dem Sohar bei Gfrörer. S. 215 f. Schöttgen, horae, p. 662: quicunque legis studio delectantur primi erunt in resurrectione mortuorum.

<sup>2)</sup> S. die Stelle im Zusammenhang angeführt und andre ähnliche bei Buxtorf, synagoga judaica, 4. Aufl. 1680, p. 36 ff.

<sup>3)</sup> S. Baruch 4, 24 ff.; 5, 1 ff. Job. 13, 10 f. 16; 14, 5—9, Orac. Sibyll. III, 48 f.: wenn Rom Egypten beherrschen wird, τότε δὴ βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποις γαριῖται, ἥξει δ' ἀγρὸς ἀναξ πάσης γῆς σκήπτρα κρατῆσθαι εἰς αἰῶνα πάντα. . . Selbst die Gnosis Philo's kommt über dieses

Dieser Gedanke konnte allerdings auf Grund einer Zurückwendung zu den alttestamentlichen Verheißungen ethisch vertieft und mit der prophetischen Messias Hoffnung in Zusammenhang gebracht werden, wie dieß in den sogenannten Psalmen Salomo's auch wirklich geschehen ist<sup>1)</sup>. Aber über das Ideal eines innerlich vom Gesetz, äußerlich vom Segen Gottes gesättigten Gemeinschaftslebens wird auch so nicht hinausgegangen: das befreite, von seinen bösen Bestandtheilen gereinigte Gottesvolk, als eine „Herde des Herrn“ von seinem verheißenen König geweidet, geheiligt<sup>2)</sup> und zum politischen und religiösen Mittelpunkt der Völkermwelt erhoben, das wird „das Erbarmen Gottes sein über Israel an dem Tage, den er ihnen verheißt hat“<sup>3)</sup>. „Selig“, wird hinzugefügt, „wer jenen Tag erleben wird“<sup>4)</sup>, — woraus folgt, daß, wenn es von dieser Messiaszeit heißt: dann werden „die Gerechten des Herrn leben in Ewigkeit und seine Heiligen sein Paradies, die Lebensbäume sein“<sup>5)</sup>, an ein ewiges Leben im eigentlichen, individuellen Sinne nicht gedacht, sondern die Gesamtheit des Volks ins Auge gefaßt ist<sup>6)</sup>. „Die Auferstehung der Gottesfürchtigen zum ewigen Leben“, welche das Buch ja natürlich auch lehrt<sup>7)</sup>, wird mit der messianischen Zeit in durchaus keine Beziehung gebracht: Messiasgericht und Weltgericht, Messiasheil und ewiges Leben bilden zwei Gedankenreihen, die wohl eine gemeinsame Wurzel in der Prophetie, aber keinen organischen Zusammenschluß in der eigenen eschatologischen

wenn auch sittlich und religiös idealisirte, doch immer irdische Zukunftsbild nicht hinaus; vgl. Müller, die messianischen Erwartungen des Juden Philo, S. 18 ff.; Hausrath I, 177 f.

<sup>1)</sup> Gegenüber von Ewald (Geschichte, IV, 343 ff.), Dehler a. a. O., welche sie der maccabäischen Zeit zuschreiben, stimmen die Meisten darin überein, daß sie unmittelbar vor der christlichen Zeit geschrieben und als ein Zeugniß für die gerade damals im Volke lebenden messianischen Erwartungen anzusehen sind. An die Zeit des Pompejus denken Vangen (S. 66 ff.), Hitzig (Geschichte Israels, II, 540), Hilgenfeld (Zeitschr. 1868, S. 137 ff, Messias Judaeorum. p. XVI: statim post Pompejum occisum), Hitzsche (libri apocryphi vet. test. p. XXV: haud ita multo post Pompejum), an die Zeit des Herodes Reim (B. T. I, 143), Delspsch u. A.

<sup>2)</sup> ἡγιασμένοι, λαὸς ἅγιος 17, 28; πάντες ἅγιοι καὶ βασιλεὺς αὐτῶν Χριστὸς κύριος, v. 36.

<sup>3)</sup> 8, 34; 11, 3, 9; 17, 23 ff.; 7, 9.

<sup>4)</sup> 17, 47; 8, 7.

<sup>5)</sup> 14, 2 f.; 15, 6.

<sup>6)</sup> Wie Jes. 35, 10; 65, 23; 66, 22.

<sup>7)</sup> 3, 16.



Anschauung haben. Und die Uebereinstimmungen dieser Erwartungen mit den im Targum<sup>1)</sup>, bei Philo<sup>2)</sup>, in den Evangelien<sup>3)</sup> bezeugten beweist, daß sie damals die herrschenden, die in unbestrittener Geltung stehenden gewesen sind.

Der Messiasgedanke hat also allerdings damals den Volksgeist und die Volkshoffnung bestimmt<sup>4)</sup>, und zwar als ein lebendiger, triebkräftiger, nicht bloß von der Schriftgelehrsamkeit zu einem theoretiſchen Scheinleben wieder auferwecker<sup>5)</sup>. Aber es ist im innersten Grunde das nationale, nicht das religiöse Bedürfnis, aus welchem heraus er sich nährt und welches ihm Gestalt giebt, es ist ein Idealbild, das selbst ein Schriftgelehrter wie Rabbi Akiba in dem nationalen Retter und theokratischen Erneuerer Bar Kochba verwirklicht finden konnte<sup>6)</sup>. „Der Stern“, der aus dem Hause Jacobs aufgehen soll, ist ja nach LXX wie nach Onkelos<sup>7)</sup> ein „Mensch“, ein mit der Herrschaft über alle Menschenkinder betrauter König. Was in den prophetischen Aussprüchen über diese Qualität etwa hinausgeht, wird sorgfältig bei Seite gelassen oder zu menschlichen Prädicaten umgebogen: so Mich. 5, 1, „sein Name ist genannt von Ewigkeit“; Jes. 9, 5: „sein Name wird genannt von dem, dessen Rath wunderbar ist“, „von Gott, ein Held, der da stehet in Ewigkeit“<sup>8)</sup>. Auch daß ihn die LXX hier *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* nennen, weist auf keine andre Auffassung hin<sup>9)</sup>: „ein Bote des großen, des göttlichen Rathes“ ist er insofern, als der Geist Gottes auf ihm ruht und er Bringer des neuen vollkommenen Gesetzes sein wird<sup>10)</sup>. Er wird, heißt es

<sup>1)</sup> Zusammengestellt bei Vangen, S. 418 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Müller a. a. D.

<sup>3)</sup> Z. B. Luc. 1, 67 ff.; 2, 38; 24, 21; Mark 11, 9, f.; 12, 35.

<sup>4)</sup> Gegen Bruno Bauer, Kritik der evangel. Geschichte, I, 391 ff.; Volkmar, Rel. Jesu 112 f.

<sup>5)</sup> Vgl. Hausrath I, 181 f. Joseph. bell. Jud. VI, 5, 4.

<sup>6)</sup> Graetz, Gesch. d. Jud. IV, 160.

<sup>7)</sup> Num. 24, 17: ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, ἀνυστήσεται ἄνθρωπος (hebr. שׁבט) ἐξ Ἰσραὴλ. vgl. B. 7: ἐξελήσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ κτλ., durchaus vom hebräischen Grundtext abweichend. Targum des Onkelos: „Es wird aufstehen ein König aus Jakob und gesalbt werden der Messias aus Israel und er wird herrschen über alle Menschenkinder.“

<sup>8)</sup> So Dehler bei Herzog, Art. Messias 437, Vangen 426; etwas verschieden übersetzt die Stelle Gfrörer 296.

<sup>9)</sup> Gegen Dehler, Gfrörer a. a. D.

<sup>10)</sup> Targ. Jon. Jes. 11, 1; 12, 3; vgl. Justin dial. c. Tryph. c. 76, p. 30-D., wo der gleiche Ausdruck mit διδάσκαλος erklärt ist: ἃ γὰρ μέγιστα ἐβεβή βούλεν το ὁ πατήρ εἰς πάντας ἀνθρώπους οὗτος μόνος ἐδίδαξε εἰπὼν κτλ.

Pf. Gal. 17, 35, als gerechter, von Gott gelehrter König über sie regieren; Gott macht ihn stark im heiligen Geist und weise in Rath und Einsicht mit Kraft und Gerechtigkeit (42); rein von Sünden, um über das große Volk zu herrschen, wird er die Heerde des Herrn weiden in Treue und Gerechtigkeit und nichts lassen schwach werden (41. 43); als Sohn Davids, als *παῖς θεοῦ* mit der Kraft Gottes bekleidet, wird er die Sünder vom Erbe hinwegstoßen und mit dem Wort seines Mundes vernichten, das heilige Volk aber sammeln, reinigen und herrlich regieren (24—29).

So wird der Jude Trypho Recht behalten, wenn er — und zwar nach der großen Enttäuschung der hadrianischen Zeit — von seinen Volksgenossen sagt: „Wir Alle erwarten, daß der Messias als Mensch aus Menschen entstehen werde“ <sup>1)</sup>. Und der jüdische Gewährsmann, dem Celsus folgt, stellt es ebenso als den Gemeinglauben seines Volkes dar, daß die Propheten den Kommenden als „einen Mächtigen, einen Gewalthaber und Herrn über die ganze Erde und alle Völker und Heerlager“ geschildert hätten <sup>2)</sup>. Die sibyllinischen Orakel enthalten keine andre Anschauung <sup>3)</sup> und selbst Philo erscheint gezwungen, sie anzuerkennen, wenn er in der einzigen Stelle, wo der Gedanke an den Messias bei ihm durchflingt <sup>1)</sup>, seiner erwähnt mit den Worten von Num. 24, 7 (LXX): *ἐξέλθεται ἄρδωνας*, und sein Werk einzig in die Besiegung der heidnischen Völker setzt. Auch

<sup>1)</sup> Just. dial. c. Tryph. c. 49. 110.

<sup>2)</sup> Orig. c. Cels. II, 29.

<sup>3)</sup> III, 49. 652—659. V, 414 f. ed. Friedlieb. Auch der König, der an letzterer Stelle von der Fläche des Himmels kommt, in der Hand das von Gott ihm verliehene Scepter, ist ein rein menschlicher und theokratischer, wenn auch wunderbar erscheinender, ein *ἀρχὴ μοναρχίης*, welcher das Gericht über die Gottlosen vollzieht, die geliebte Stadt glänzender macht als Sterne und Sonne und den Tempel herrlich bis in die Wolken baut, daß alle Mächtigen und Gerechten die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes sehen. Vielleicht ist die ganze Stelle aber auch christlichen Ursprungs: gegen Friedlieb, S. XLVIII, Langen, S. 405, vgl. v. 256 ff., wo die gleiche jüdisch-chilastische Hoffnung, welche Langen bei einem Christen unbegreiflich findet, mit einer entschieden christlichen Messias Weissagung verknüpft ist, übrigens im Sinne des gesammten Judenthums jener Zeit: Apoc. 11, 1 Justin. dial. c. Tryph. c. 51; p. 271 B; c. 80; p. 306 D, c. 81; p. 308 B, und was Origenes (de princ. II, 11, 2 f.) als Erwartung der solius litterae discipuli berichtet *tingentes sibimet ipsis Jerusalem terrenam urbem reaedificandam etc.* Auch Testam. Simeon. c. 6 (Fabric. p. 541). Jer. I. 26. Hieron. in Jes. XVIII, 66, 20 (opp. ed. Vall. IV, p. 824).

<sup>4)</sup> S. Müller a. a. O. S. 10.

ihm ist also der Messias, dessen Erwähnung und Erwartung gerade bei ihm am besten für die tiefen Wurzeln Zeugniß ablegt, welche diese Hoffnung damals im jüdischen Bewußtsein hatte, nichts als das Organ, durch welches Gott seinem Volke den äußern Sieg und die Obmacht über seine Feinde verschaffen wird, „ein Feldherr und Kriegsmann, der große und volkreiche Nationen (natürlich Rom) unterwerfen wird“. Mittlerische Bedeutung für das, was in Wahrheit die Güter und die Hoffnungen des Gerechten sind, kommt ihm nicht zu. Das Messiasbild ist ihm stehen geblieben, weil die heilige Ueberlieferung es ihm darbot, aber verblaßt und unkräftig, weil das nationaltheokratische Interesse ihm fehlte, in welchem allein es lebendig gewesen ist.

Anderß verhielte es sich allerdings, wenn die von Müller a. a. O. vorgeschlagene Combination dieser Stelle mit der andern de exsecr: § 9 sich durchführen ließe, wonach die Juden bei ihrer Rückkehr ins Land der Verheißung sollen geleitet werden „von einer Erscheinung, welche göttlicher ist, als es der menschlichen Natur gemäß ist, und den Andern unsichtbar und nur den Gerechten sichtbar sein wird“. Dann läge allerdings in Philo der Beleg vor für eine Messiasauffassung im übermenschlichen, „danielischen“ Sinne<sup>1)</sup>. Allein jener Combination der beiden Stellen steht entgegen, daß dort ausdrücklich „ein Mensch“, der aus dem Volke selbst hervorgehen wird (*ἐκ τοῦ σπέρματος* LXX), genannt ist, ein solcher Wegweiser und Führer aber, der bald sichtbar, bald unsichtbar ist, ein himmlisches und kein menschliches Wesen ist. Und näher als auf das danielische Messiasbild dürfte für diesen letztern auf den Engel Jehovah's zurückzugehen sein, der nach Exod. 14, 19 beim ersten Wüstenzuge dem Lager der Söhne Israel's voranzog und dessen Erscheinung nach Jes. 52, 12 ausdrücklich auch für den zukünftigen Einzug in Aussicht gestellt ist: ihr werdet nicht in einer Flucht wegziehen, *προπορεύσεται γὰρ πρότερος ὑμῶν κύριος καὶ ὁ ἐπισυνάγων ὑμᾶς θεὸς Ἰσραήλ*. Wie Philo schon dort am Anfang der Geschichte Israel's in dem vorangehenden Engel den Pogos gesehen hatte<sup>2)</sup>, so wird er ihn auch für das Ende derselben als den Wegweiser und Heilsmittler erwartet haben, und er konnte es, da er nur die Erscheinung schildern, nicht das Wesen bezeichnen wollte, auch ohne ihn zu nennen<sup>3)</sup>.

Man hält nun allerdings, um die Erwartung eines himmlischen

<sup>1)</sup> Müller, S. 13.

<sup>2)</sup> Müller, S. 10.

<sup>3)</sup> Vgl. Reim I, 247. Ähnliche Vorstellungen bei Gfrörer, S. 335 f.

Messias mit einem Reiche, welches seinem Wesen nach der zukünftigen Welt angehört, dem Judenthum als solchem zu vindiciren, die apokalyptische Literatur desselben entgegen<sup>1)</sup>. Und entscheidend wäre ihr Gegenzeugniß in der That, wenn die wichtigsten Bestandtheile derselben, die Henochbücher, wirklich, wie die Mehrzahl der Kritiker annimmt, im Ganzen einer vorchristlichen Periode ihre Entstehung verdankten<sup>2)</sup>. Dieß ist nun aber gerade für die sogenannten „Bilderreden“ c. 37—71 entschieden in Abrede zu stellen. Auf der einen Seite würde, den vorchristlichen Ursprung dieses Stückes angenommen, die Art, wie den Evangelien zufolge Jesus den Namen „Menschensohn“ sich beilegt, für diesen eine Abhängigkeit von der betreffenden apokalyptischen Schule<sup>3)</sup>, und umgekehrt bei Jüngern und Volk die Art, wie sie sich diesem Namen gegenüber verhalten, eine Unbekanntschaft mit derselben voraussetzen, die beiderseits gleich undenkbar wäre. Auf der andern Seite fehlt es auch nicht an directen Spuren einer spätern und durch christliche Ideen beeinflusste Abfassung, Spuren, die sich auch einem durch keinerlei Interesse für neutestamentliche Rettungen geleiteten Auge aufdrängen<sup>4)</sup>. Dagegen

<sup>1)</sup> Gfrörer, S. 292 ff., Vangen 406, Ewald V, 78 ff., theilweise auch Hilgenfeld (Zeitschr. 1860, 361 f.).

<sup>2)</sup> Ewald (Gesch. III, 2, 397 ff. V, 90. 99) setzt ihren Abschluß ins Jahr 130, Vangen (S. 62) gar 160, Dillmann S. XLIV: 110, Köstlin (theol. Jahrb. 1865, S. 273), Sieffert (de libri Henochi origine, Regim. 1867, p. 27) kurz vor 64, Lücke (Einkl. 2. Aufl. 141) 38—34, Laurence (p. XXXVII), Gfrörer (I, S. 96 ff.) in die Zeit des Herodes. Dillmann hat wenigstens seine Annahme eines einheitlichen Planes und Ursprungs des Buches (Einkl. S. VI,) fallen gelassen und dessen Bildung aus mehreren Bestandtheilen verschiedener Zeit zugegeben (bei Herzog XXII. 30: Schenkel Bibell. III, 13).

<sup>3)</sup> Vgl. Dillmann in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1869, S. 720. Weizsäcker „Untersuchungen“ 427 f.

<sup>4)</sup> Wie dieß bei Philippi, „das Buch Henoch“ 1868, der Fall ist, welcher dem ganzen Buche einen nachchristlichen Ursprung zu vindiciren sucht; ebenso Volkmar, (Zeitschr. d. D. M. G. 1860, 162 ff.). Mit Grund dagegen wird ein solcher für die „Bilderreden“ behauptet von Hilgenfeld (jüd. Apokal. 151 ff.), Reim (Gesch. Jesu I, 242; II, 68), Holzmann (Jahrb. 1867, 391), Dehler (bei Herzog IX, 428). Die Parusie des Messias ist hier nicht mehr bloß Verheißung, sondern schon festes Dogma, an welches jene sich von vorneherein anlehnt und auf dessen Voraussetzung sie ruht (so gleich 38, 1 f.; wenn die Gemeine der Gerechten erscheinen wird, wenn der Gerechte erscheinen wird vor den Augen der auserwählten Gerechten, wo wird dann die Wohnung der Sünder sein?). Dasselbe gilt von dem diesen Kapiteln eigenthümlichen Messiasbilde; als „der Gerechte“, „der Auserwählte“ wird er erwähnt (38, 2; 45, 3), als Weltrichter, auf dem Throne



das eschatologische Bild, welches die übrigen Theile darbieten, entspricht durchaus dem sonst bezeugten Typus: die mes-

seiner Herrlichkeit sitzend, in die Anschauung eingeführt (45, 3 f.), noch ehe über seine Person und über sein Verhältniß zu Gott irgend etwas lehrhaft ausgesagt wird. Dieß geschieht dann allerdings in c. 46, 49, 62, aber in einer Weise, die über die Grundstelle Dan. 7, 9. 13 und alle sonstigen Analogien weit hinausgeht und auch an directen Hinweisungen auf eine schon geschehene Erscheinung des von Ewigkeit zu Ewigkeit in Gottes Gemeinschaft Stehenden, in seiner Herrlichkeit Herniederkommenden es nicht fehlen läßt. Nicht nur um seiner zukünftigen Erscheinung willen, auch zur Bezeichnung seines Wesens wird er meistens „der Menschensohn“ genannt (46, 2. 4; 48, 2; 62, 7. 9. 14; 63, 11; 69, 26. 27; 70, 1, vgl. 69, 29 Sohn des Mannes, 62, 5 Sohn des Weibes). Er ist nicht nur vor „Ersehung der Welt von Gott auserwählt und verborgen, um vor ihm zu sein bis in Ewigkeit“ (48, 6; 49, 1 ff.), er ist auch „der Gerechte“, der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat, und dessen Loos vor ihm Alles übertroffen hat durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit (46, 3); er ist „durch die Weisheit Gottes den Auserwählten geoffenbart, daß er ihr Stab werde, das Licht der Völker, die Hoffnung der Betrübten“, daß durch ihn „die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten gesäet“ werde und sie Alle vor ihm stehen an jenem Tage (62, 7; 48, 4. 7). So bestimmt sich denn auch die Gerechtigkeit und das Heil wesentlich nach dem Verhältniß, welches ihm gegenüber eingenommen wird; „das Loos der Gerechten, welche die Welt der Ungerechtigkeit verschmäht haben, bewahrt er“, bürgt ihnen für ihr Erbe und bringt es endlich selbst als ewiges Leben in seiner Gemeinschaft zur Erscheinung (48, 7; 38, 3 f.; 45, 3). Und umgekehrt „den Königen und den Gewaltigen“ wird es beim Gericht als ihre Schuld vorgeworfen, daß sie den Herrn der Geister und seinen Gesalbten verleugnet, den Menschensohn nicht erhöht und gepriesen haben (48, 10; 46, 5). Mit ihm, dem Menschensohn, zusammen zu wohnen und zu essen und sich niederzulegen und aufzustehen von Ewigkeit zu Ewigkeit (62, 14), wird endlich die wesentliche Seligkeit derer sein, die von ihm als Theilhaber seines Reiches ausgewählt werden und mit den Kleidern des Lebens angethan die erneute Erde mit ihm zusammen bewohnen werden in dem ewigen Lichte Gottes (45, 4; 51, 1. 5; 58, 1 ff.; 61, 5; 62, 15). Wenn daneben auch die Wiederherstellung des Tempels und der ungehinderte Dienst an demselben in Aussicht gestellt ist, wenn andererseits die Gerechten darauf getröstet werden, daß sie von dem über ihre Bedrücker ergehenden anwaltollen Zorngerichte Zeugen sein werden (53, 6; 48, 9; 62, 12), so sind auch dieß Erwartungen, welche das Judenthenthum getheilt hat. Vgl. Jes. 66, 24 und die E. 205, Anm. 3 angeführten Stellen.

Neben diesem Messiasbild, das unmöglich mit Schenkel, Bibell. III, 206 als „eine Collectivbezeichnung für den auserwählten Theil der Juden“ genommen werden kann, gewinnen auch die übrigen Zeugnisse für einen christlichen Ursprung, die Berührungen namentlich mit dem Matthäusevangelium (z. B. 38, 2 mit Matth. 26, 24; 41, 1. 3 mit Matth. 23, 19 ff.; 108, 7—11 mit Matth. 5, 3—10) ein größeres Gewicht, als ihnen sonst wohl beizumessen wäre, da sie an sich ja

sianische Zeit ausdrücklich getrennt von der letzten Vollendung, als achte Woche, der dann als neunte erst das allgemeine Weltgericht und als zehnte „der ewige große Himmel“ folgen wird (91, 12, ff.); dort eine noch durchaus irdische und sinnliche Glückseligkeit (1, 8; 3, 7 f.; 10, 16 f.; 25, 4; 90, 34—38; 96, 1), hier erst die Verklärung in das himmlische Lichtwesen und ein engelgleiches Leben (103, 3; 104, 2. 4). Nicht einmal die messianische Zeit soll durch den Messias herbeigeführt werden, vielmehr ächt makkabäisch wird den Schafen selbst das Schwert in die Hand gegeben (90, 91; 91, 12); Gott selbst hält in Palästina das Gericht über ihre Unterdrücker (90, 20) und Jerusalem ist schon gebaut, das Friedensreich gegründet (90, 29. 34), wenn in dieser Gemeinde der Gerechten der Messias geboren wird, ein weißer Farre, wie Adam gewesen (85, 3), der das universale Friedensreich vollendet und die Menschheit zu ihrer ursprünglichen patriarchalischen Vollkommenheit zurückführt (90, 37 f. <sup>1</sup>). Wenn also hier, wo zum ersten Male der Versuch gemacht ist, das danielische Bild des „Reiches, welches den Heiligen wird gegeben werden,“ mit den älteren Prophetien, namentlich den jesajanischen zu einer eschatologischen Gesamtanschauung zu combiniren, auf Grund von Dan. 12, 2 allerdings auch die Auferstehung der Gerechten einen integrierenden Bestandtheil schon der messianischen Heilszeit bildet<sup>2</sup>), so bleibt sie doch die Auferweckung zu einem wesentlich irdischen, sinnlich bestimmten Dasein und ist als Werk Gottes, nicht des erst nach ihrem Eintritt erwarteten Messias gedacht.

auch im umgekehrten Sinne könnten erklärt werden. Die Engellehre, die Christologie wie die eschatologische Tendenz des Stückes weisen vielleicht am meisten auf ein dem Hirten des Hermas verwandtes Judenthüm hin; die Stelle c. 49, 3: „in ihm wohnt der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind,“ erinnert an die Anschauung der Nazaräer, wie sie Hieronymus (in Jesaj. 12 opp. IV, p. 156) bezeugt, daß der heilige Geist in allen Propheten auf den Messias gewartet habe, um zu ihm zu kommen und in ihm zu ruhen. Vgl. auch 1 Petr. 1, 11 und Ritschl, altkath. Kirche, 2. A. S. 154.

<sup>1</sup>) Vgl. Dillmann 286 f., Hilgenfeld, Apok. 143. Die Stelle 105, 2 (ich und mein Sohn werden uns mit ihnen verbinden für immer und ewig) ist ebenso wie 90, 38 offenbar von einer spätern christlichen Hand, vgl. Hilg. 133, Eieffert p. 14.

<sup>2</sup>) Vgl. 90, 33; 91, 10; 92, 3; 100, 4 f.; 25, 4 f. Henoch sieht den Lebensbaum, welcher „um die Zeit des großen Gerichtes, wenn Alles gesühnt und vollendet werden wird für die Ewigkeit, den Gerechten und Geringen soll übergeben werden. Sie werden den Geruch davon in ihre Gebeine eindringen lassen und ein langes Leben auf der Erde leben, wie die Väter gelebt haben.“

Die Apokalypse des Esra hat nun allerdings ein ungleich bestimmteres und höher gehaltenes Messiasbild; aber wie ihre Entstehung erst nach der Zerstörung Jerusalems (anno tricesimo ruinae civitatis 3, 1) zu setzen ist, so ist wohl auch dieses Messiasbild von christlichen Einflüssen nicht unabhängig<sup>1)</sup>. Nimmt es sich doch mit den vielfachen Widersprüchen, an denen es leidet, in der That wie ein entlehntes aus, und der Schein einer überirdischen Herkunft und Majestät, womit es umkleidet wird, läßt hier gerade ganz besonders auffallend das der Anschauung zu Grunde liegende durchaus menschliche Wesen des Messias und den völlig irdischen und politischen Charakter des mit ihm erwarteten Reichs zu Tage treten. Wohl wird seine „Offenbarung“<sup>2)</sup> im Anschluß an Dan. 7, 13, ja wie eine Theophanie geschildert: mit den Wolken des Himmels fliegt er hernieder; was er anschaut, erzittert, und die seine Stimme vernehmen, müssen verbrennen, wie Wachs vor dem Feuer zerschmilzt<sup>3)</sup> (13, 2—4), und in seiner Begleitung erscheinen diejenigen, welche, wie Henoch, Mose, Elias, Esra selbst, lebendig von der Erde hinweggenommen und zu solcher Theilnahme am Messiasreiche aufbehalten worden sind, qui recepti sunt, qui mortem non gustaverunt a nativitate sua (7, 28; 13, 26; 14, 9)<sup>4)</sup>. Aber es bleibt ein bloßes Analogon der christlichen Parusie und ihrer messianischen Todtenauferweckung. Dieser Messias selbst und seine ihn begleitenden Genossen sind Menschen, die, wenn ihre Zeit verfloßen ist, werden sterben müssen (7, 29); jener ist ein Davidssohn<sup>5)</sup>, den Gott eben wie jene von der Erde hin-

<sup>1)</sup> Vgl. Volkmar, 4 Esra, S. 398; mit ihm setzen auch Gfrörer I, 71, Bangen 124 ff., Dillmann bei Herzog XII, 311, Keim I, 248 die Abfassung in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. In Stellen wie 3, 1, 30; 4, 23: desertio Sion; Israel datus est in opprobrium gentibus, perdidisti populum tuum et conservasti inimicos tuos (vgl. noch 6, 57; 9, 34 ff.; 10, 1 ff. 22) wird unverkennbar auf dieselbe hingewiesen und das Datum Hilgenfelds unmöglich gemacht (30 v. Chr., vgl. dessen jüd. Apokal. 241, Zeitschr. 1860, 355, Messias Judaeorum, p. LXI; die im letztern p. LXIV s. zusammengestellten neutestamentlichen Anklänge sind keineswegs beweisend).

<sup>2)</sup> revelabitur filius meus Christus (Syr., Aeth. Ar., während in Vulg. Jesus steht) 7, 28; 13, 12.

<sup>3)</sup> nach Ps. 68, 3.

<sup>4)</sup> Dieselbe Vorstellung, die auch in Matth. 17, 3 zu Grunde liegt; vgl. Keim II, 591 f.; auch Apok. Baruch 76, 2. Henoch 61, 12; 70, 1. Gfrörer, S. 375 f.

<sup>5)</sup> So nicht nur nach dem allerdings zweifelhaften ex semine David 12, 32 (Volkmar, S. 295), sondern auch nach dem Bilde, unter welchem er 11, 37 ff. eingeführt wird, dem des Löwen aus Juda (nach Gen. 49, 9, vgl. Apok. 5, 5.) Aehnlich kann auch Justin den Erpbo durch Dan. 7, 9 ff. zu dem Zugeständniß

weggenommen hat und bis zum Zeitpunkt seiner Offenbarung an einem himmlischen Orte in der Verborgenheit aufbewahrt hält (13, 26; 14, 9)<sup>1)</sup>. Und mehr bedarf es auch nicht: das Werk, welches er auszuführen, das Reich, welches er zu gründen kommen wird, ist völlig irdischer, nationaler, vergänglicher Natur. Der KÖnig aus Juda wird dem römischen Adler gegenübertreten und ihn vernichten (c. 11. 12); Zion wird kommen und Allen gezeigt werden, geschmückt und gebaut (13, 36; 7, 26 f.), und vom Zionsberge aus wird der mit den Wolken Gefommene den anstürmenden Heidenvölkern ihr böses Thun vorhalten und ohne Waffen, mit dem Wort seines Mundes sie dem (vorläufigen) Gericht übergeben (13, 9 f. 35 f.), Israel aber, insbesondere auch die verlorenen zehn Stämme, zur Freiheit und zur messianischen Reichsherrlichkeit führen (12, 37 f.).

Bei diesen wenigen traditionellen Zügen bleibt die Messias Hoffnung das Buches stehen. Die messianische Idee kann also überhaupt, wie sie von der Ueberlieferung und von dem Volksglauben dargeboten war, seiner ernsten, mit Vorliebe den ethischen und religiösen Zielen der Weissagung entgegengewandten Richtung wenig Nahrung geboten haben. Sie war zu arm an tieferm geistigen Gehalte. Darum liegt auch der Schwerpunkt der Hoffnung nicht in ihr, sondern in der scharf von der Messiasperiode getrennten, ihr folgenden „zukünftigen Welt“ und von dieser erst und also von Gott allein wird die eigentliche Erfüllung dessen erhofft, was der Gegenwart fehlt, die Aufhebung alles besleckten und vergänglichen Wesens und der Lohn für die, deren Werke bei Gott aufbewahrt sind.

Aber was dem Esraapokalyptiker einer weitem Ausführung nicht werth schien, das ist in der offenbar von ihm abhängigen und mit seinem Buche vielfach sich berührenden Apokalypse des Baruch<sup>2)</sup>

bringen, daß „diese und ähnliche Schriften allerdings nöthigen, den Messias *ἐνδοξος καὶ μέγας ἀναγέρειν* (c. 32), ohne daß dieser deswegen seinen Satz: *ἀνθρώπος ἐξ ἀνθρώπων*, fallen läßt.

<sup>1)</sup> Wenn 13, 2 sein Kommen dargestellt ist als ein aus der Tiefe des Meeres aufsteigender Wind, so veranschaulicht das nur — gegen Gfrörer 306 f. — die Verborgenheit seines bisherigen Aufenthaltes. Vgl. Apok. 13, 1.

<sup>2)</sup> Zuerst 1866 durch Seriani bekannt gemacht und wieder herausgegeben von Frigische in *libri vet. test. pseudepigraphi selecti*, Leipzig 1871. Ewald (Gött. gel. Anz. 1867, S. 1708) setzt ihre Entstehung ins Jahr 81, Hilgenfeld, Messias, p. LXIII, schon ins Jahr 72 n. Chr., wogegen schon 32, 3 spricht: *Jerusalem permanebit desolata usque ad tempus et postea oportet renovari in gloria et coronabitur in perpetuum*.



mit behaglicher Breite ausgemalt, und gerade ihre Schilderungen, die allerdings auch in der christlichen eschatologischen Hoffnung bald den ursprünglichen Idealismus verdrängt haben<sup>1)</sup>, sind ein neuer Beleg dafür, wie wenig der Messiasgedanke mit dem Postulat einer sittlichen Vergeltung und einer vollendenden Gottesoffenbarung sich zu verschmelzen gewußt hat. Von einer überirdischen Herkunft des Messias ist hier wieder abgesehen: incipiet revelari heißt es von ihm einfach (29, 3; über 30, 1 f. u.); nur die himmlischen Begleiter sind ihm gelassen (76, 2). Wenn er — ganz nach 4 Esra — sein Volk befreit und die Herrschaft Roms gestürzt haben wird<sup>2)</sup> und nun „im Frieden auf dem Thron seines Reiches sitzt“, „dann“, heißt es, „wird er in Freude geoffenbart werden und die Ruhe (κατάπαυσις Hebr. 4, 10. Ep. Barn. 15) wird erscheinen; Schmerz und Ungenüge werden aufhören und aller Streit und Haß wird ein Ende haben; selbst die Thiere werden ihre Wildheit verlieren und den Menschen sich dienend beigesellen; der auf die Erde gelegte Fluch wird aufhören, die Weiber ohne Schmerzen Kinder gebären, die Männer ohne Mühe dem Acker seinen Ertrag abgewinnen“ (c. 73. 74). Die bekannten, von der nachapostolischen Zeit so gern wiederholten Vorstellungen finden sich hier zusammen: die tausendfache Vermehrung der Schosse und der Trauben am Weinstock, die Riesenthiere Behemoth und Leviathan zum Schmause vorgelegt, das Manna, das von Neuem aus dem Himmel herabtränfelt, die guten Geister, welche Jedem des Morgens nährenden Duft von Früchten, des Abends Wolken, aus denen der Thau der Gesundheit herniederfließt, herzutragen (c. 29)<sup>3)</sup>.

So weiß auch diese Apokalypse die messianische Zeit wohl märchenhaft auszusmücken, keineswegs aber ihr einen eigentlich religiösen Werth beizulegen; ihr Heil bleibt ein irdisches, sinnliches; wenn auch zwischen die beiden Welten in die Mitte gestellt, gehört sie doch ihrem Wesen nach noch zu der gegenwärtigen<sup>4)</sup>, und an ihrem Ende erst, und ohne mehr durch den Messias vermittelt zu sein, wird die haereditas temporis promissi, der mundus venturus mit seiner überirdischen und unvergänglichen Herrlichkeit ins Dasein treten<sup>5)</sup> durch

<sup>1)</sup> Vgl. Kap. 29 mit Iren. adv. haer. V, 33, 3 f.

<sup>2)</sup> 36, 3. 4; 39, 7; 40, 2; 70, 9; 72, 2 ff.

<sup>3)</sup> Eine ähnliche Schilderung der messianischen Segenszeit geben das Buch der Jubiläen (bei Vangen 446 f.) und die Orac. Sibyll. III, 652–659. 702–760. 785–794.

<sup>4)</sup> 74, 2; vgl. 4 Esra 6, 25; 7, 28.

<sup>5)</sup> 44, 12 ff.

die Vernichtung alles Vergänglichen, die Auferstehung der Todten und die Erhebung und Verwandlung der Gerechtgesprochenen ins himmlische Wesen und Leben <sup>1)</sup>).

Nur eine Stelle scheint dieser Auseinanderhaltung von *αἰὼν μέλλον* und Messiaszeit zu widersprechen und Güter des ersteren in diese letztere schon hineinzuberlegen, c. 30, 1. 2. Hier heißt es unmittelbar nach jener Schilderung der im Messiasreich bevorstehenden Segensfülle (c. 29. s. ob.): *Et erit post haec, cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit in gloria, tunc omnes, qui dormierunt in spe ejus, resurgent, et erit illo tempore, aperientur promptuaria, in quibus custoditus erat numerus animarum justarum, et exhibunt, et apparebit multitudo animarum simul in uno coetu unius animi, et gaudebunt priores et ultimae non contristabuntur.* Allein jedenfalls würde diese Auferstehung der Gerechten erst auf das Ende, nicht in den Anfang der messianischen Zeit fallen, als letztes, in den mundus futurus überleitendes Heil derselben, und eine Thätigkeit des Messias selbst dabei nicht erwartet sein. Vielleicht aber ist die ganze, auch den Zusammenhang unterbrechende Stelle ein christliches Einschleusen, worauf auch das *redibit in gloria, dormierunt in spe ejus* hinweisen dürfte. Von der Herrschaft des Messias heißt es ausdrücklich: *erit principatus ejus stans in saeculum, donec finietur mundus corruptionis et donec impleantur tempora praedicta* (40, 3), — sie wird also wie alles dieser Welt Angehörige mit dem Aufhören derselben gleichfalls zu Ende gehen. Dieß könnte nun allerdings durch das *redibit in gloria* bezeichnet sein. Aber nach c. 51 ist die mit dem Eintritt der künftigen Welt bevorstehende Auferstehung eine gleichzeitige für die Guten wie für die Bösen und auf eine frühere, den Ersten schon zu Theil gewordene wird durchaus nicht reflectirt <sup>2)</sup>: alle Todten werden mit einander in ihrer frühern Gestalt auferweckt werden und erst dann, wenn das Gericht über sie ergangen ist, wird dieselbe verändert und für den Himmel oder für die Hölle qualificirt. „Die in ihren Herzen die Wurzel der Weisheit gepflanzt haben, deren Glanz wird dann herrlich gemacht werden durch Verwandlungen, und die Züge ihres Antlitzes werden in Licht verklärt

<sup>1)</sup> c. 42. 51, 1 ff.

<sup>2)</sup> Im Buch der Jubiläen heißt es von den verstorbenen Gerechten ausdrücklich, in der messianischen Zeit werde ihr Gebein zwar in der Erde ruhen, ihr Geist aber viele Freude haben und sie werden erkennen, daß der Herr es ist, der das Gericht hält.

werden, damit sie die Welt, die nicht stirbt, empfangen können; ihr Glanz wird den Engeln gleich sein und sie werden den Sternen gleich leuchten (51, 1 ff.; 4 Esr. 7, 49—56).

So liegt denn das Messiasreich seinem Wesen nach noch durchaus im Bereich der sinnlichen, vergänglichen Welt und die Auferstehung der Todten, auch der Gerechten, bildet höchstens seinen Abschluß, niemals seinen Anfang; außer jenen wenigen Auserwählten, die durch ihre Entrückung in den Himmel dem Tod überhaupt enthoben worden sind, wird es nur denen zu Theil werden, welche bei seinem Eintritt am Leben sein werden <sup>1)</sup>. Ja nach 4 Esr. steht sogar Allen, nachdem das Reich 400 Jahre lang bestanden hat, der Tod bevor: „Mein Sohn, der Messias, wird sterben und Alles, was auf Erden Odem hat, und die Welt wird in die alte Stille zurückversetzt werden, sieben Tage lang, wie am ersten Anfang. Dann soll die neue Welt aufwachen, Erde, Staub und Unterwelt das ihr Anvertraute zurückgeben, und der Höchste wird auf seinem Richterstuhle geoffenbart werden; Langmuth und Erbarmen werden ein Ende haben und nur das Gericht und die Wahrheit zurückbleiben und die Werke nachfolgen“, 7, 31 ff.

Es ist diese Stelle vielleicht die großartigste, in ihrer bedeutsamen Kürze nur um so gewaltiger ergreifende Schilderung dessen, was dem ernstern Judenthum als höchstes eschatologisches Ziel vor der Seele stand. Gegenüber dieser letzten *dixauozqia* Gottes, von welcher er zum Theil bis aufs Wort hinaus wie Paulus redet, schwinden auch diesem Pharisäer die nationalen Vorrechte und nur fides et opera, nur was sittliche Lebensbethätigung gewesen, wird als der bleibende Gehalt und Zweck der vergänglichen Welt aus ihrem Todesschlummer wieder aufwachen zu ewigem Bestande. Von hier aus gewinnt die Theodicee, nach welcher der Verfasser ringt, ihr Licht. Die sittliche Erlösung und Neuschaffung, welche die zukünftige ewige Welt bringt, ist ihm ein tieferes, dringenderes Bedürfniß als die nationale im messianischen Reich. Auch diese letztere ist ihm ein Postulat seines Glaubens <sup>2)</sup>. Aber die sittliche Ungenüge ist ihm ein noch schwererer Druck und ein noch tieferes Räthsel als die römische Knechtschaft. Es erinnert wieder an Paulus, wie er über das allgemeine Sünden-

<sup>1)</sup> *populus, qui superaverit*, 4 Esr. 13, 49 — *residuus* 12, 34, Baruch 70, 9. und sonst.

<sup>2)</sup> Vgl. 4, 23.

verderben und die Unfähigkeit auch der Besten zum Guten klagt: „Was nützt es, hier in Traurigkeit zu leben und im Tode nur Strafe vor sich zu sehen? O, was hast du gethan, Adam! Deine Sünde hat nicht nur dir, sondern uns Allen Unheil gebracht“ <sup>1)</sup>. „Denn in Wahrheit ist Niemand unter den Gebornen, der nicht gottlos gehandelt hätte, und unter den Lebenden <sup>2)</sup>, der sich nicht vergangen hätte. Und es ist Gottes Güte allein, wenn er sich [im Gericht] derer erbarmt, qui non habent substantiam honorum operum <sup>3)</sup>. Von Adam haben nämlich alle seine Nachkommen das cor malignum, die permanens infirmitas geerbt, wodurch das Gesetz Gottes unfähig gemacht und gehindert wird, Frucht zu bringen <sup>4)</sup>, und um desswillen Tod und Leiden in der Welt ist: introitus hujus saeculi augusti et dolentes et laboriosi“ <sup>5)</sup>.

Und da ist es nun zur Charakterisirung der vom Verfasser vorgestellten, im damaligen Judenthum lebenden messianischen Idee gewiß bezeichnend, daß mit ihr dieses Bedürfnis nach einer solchen sittlichen Erlösung aus Sünde und Tod und nach einem reinen und unvergänglichen Dasein nirgends in Verbindung gebracht ist. Der Messias und sein Reich soll nur das eudämonistische und das politische Mißverhältnis zum Ausgleich bringen, welches zwischen der Gegenwart des auserwählten Volkes und den ihm gegebenen Verheißungen besteht <sup>6)</sup>; ebendeshalb bringt er auch nur erst eine nationale, noch keine sittlich-religiöse Scheidung in die Menschheit hinein <sup>7)</sup>; diese letztere ist ausdrücklich für das allgemeine Weltgericht aufbehalten und von demselben — nach Volkmar u. A. in directem Gegensatz zu dem christlichen Messiasglauben — gesagt, daß der Höchste es allein und nicht durch einen Andern halten werde. Auf die ohne jene An-

<sup>1)</sup> 7, 47 f.

<sup>2)</sup> consistentibus conj. Volkmar; Krißsche nach den Handschr. confidentibus, Hilg. confidentibus.

<sup>3)</sup> 8, 35 f.

<sup>4)</sup> 3, 20—22; 4, 30.

<sup>5)</sup> 7, 12.

<sup>6)</sup> „Er wird“, heißt es von ihm, „die Heiden lebendig vor sein Gericht stellen [das Gericht über die Todten kommt Gott allein zu, s. u.] und wird sie züchtigen, die Uebrigen meines Volks aber, die da gerettet worden sind [aus den vorangehenden Drangsalen wird er befreien mit Erbarmen und sie erfreuen (jucundabit), bis daß das Ende kommt [dies also erst τὸ τέλος], der Gerichtstag von welchem ich dir am Anfang gesagt habe“ (12, 32—34, vgl. 7, 29).

<sup>7)</sup> 13, 48.



nahme allerdings schwer zu motivirende Frage: *demonstra servo tuo: per quem visites creaturam tuam?* antwortet nämlich Gott: wie Alles gemacht ist *per me solum et non per alium*, sic et finis *per me solum et non per alium* <sup>1)</sup>. Und so wird denn auch nicht schon im Messiasreich, sondern erst in der zukünftigen Welt die Vernichtung der Sünde und, wie die leibliche, so auch die innere Lebenserneuerung gegeben sein, welche das Ziel der Wege und der Offenbarungen Gottes ist. So fern lag auch bei einem vom Himmel kommenden Messias der Gedanke, daß er für diese Erneuerung der zweite Adam sein und die neue Welt bringen könnte, und so unkräftig zeigt sich, auch in dieser gesteigertsten Gestalt, die volksthümliche Messias Hoffnung für ein Gemüth, dessen Sündenkenntniß zu geschärft und dessen ethische Lebensanschauung zu tief ist, um an einem Erneuerer und Vollender der Theokratie, an einem idealen Regenten, wie ihn etwa die Psalmen Salomo's erwarten, sich genügen zu lassen. „Erst muß die Saat des Bösen geerntet und sein Acker hinweggethan sein, ehe der Acker kommen kann, wo das Gute gesät ist“ <sup>2)</sup>, ist darum der Grundsatz; denn jene Messias Hoffnung reicht nicht aus zur Ahnung einer schon in den Acker dieser Welt hineingesäten neuen Gerechtigkeit und einer in die verderbte Gegenwart lebenskräftig sich einwurzelnden ewigen Welt der Vollendung. Nicht durch den Messias, sondern durch Gott allein, und darum auch nicht durch Erlösung vermittelt, sondern magisch und nur für die Wenigen, die ihrer werth sind, werden also die wahren Güter der Hoffnung, die des *αἰὼν μέλλων* erscheinen. Sie werden geschildert: *apertus paradisi, plantata arbor vitae, perfecta bonitas et perfecta sapientia; radix mala signata est a vobis, in infernum fugit corruptio, extensus est in fine thesaurus immortalitatis* (8, 52—54; auch 6, 26—28, wo das ganze eschatologische Heil zusammengefaßt wird, vgl. 7, 31, Ap. Baruch 51, 1 ff.).

Eine Bestätigung, wie ausschließlich der Messiasgedanke der damaligen Zeit der nationalen und irdischen und nicht der religiösen und auf das ewige Heil abzielenden Seite der israelitischen Hoffnung angehörte, bietet endlich noch die ebenfalls erst seit Kurzem durch Ezeriani bekannt gewordene „Himmelfahrt des Moses“ <sup>3)</sup>. Es

<sup>1)</sup> 5, 56 vgl. den Targum Jonath. zu Jes. 26, 19, bei Gröner I, 2, 280.

<sup>2)</sup> 4, 27 f.

<sup>3)</sup> Nach ihm herausgegeben von Volkmar: „Mose Prophetie und Himmelfahrt“ 1867, Hilgenfeld, Zeitschr. 1868, und Messias Judaeorum 1869, von Frißsche a. a. O.

sind die Befürchtungen und die Hoffnungen der Makkabäerzeit, die hier in einem apokalyptischen Zukunftsbild wiederum aufleben. Aber das Reich, welches der letzten Drangsal ein Ende machen und das gequälte Volk Gottes erlösen und verherrlichen wird, ist kein irdisches, sondern unmittelbar die himmlische Vollendung. Dem Sieg Israels über das Römerreich wird seine Erhöhung in den Himmel unmittelbar folgen: *altabit te Deus et faciet te haerere caelo stellarum, loco habitationis earum, et conspicias a summo et vides inimicos tuos in terra et cognosces illos et gaudebis et ages gratiam*, 10, 9. Und eben deshalb hat auch der Messias dabei keine Stelle und keine Aufgabe. Nicht er, sondern (nach Dan. 12, 1) Michael, der *nuntius, qui est in summo constitutus* (B. 2), wird die neue Ordnung der Dinge herbeiführen, und ihr Eintritt wird wieder nicht mit einer Erscheinung des Messias, sondern mit einer alttestamentlich-prophetischen Theophanie in Verbindung gesetzt. Im Erzittern der Erde, im Erlöschen des Himmelslichtes wird Jehovah sich offenbaren: *exsurget summus Deus, aeternus solus, . . . exsurget caelestis a sede regni sui et exiet de habitatione sancta sua cum indignatione et ira propter filios suos* (10, 3)<sup>1)</sup>. Dieß ist besonders bemerkenswerth bei einer Prophetie, die einerseits in wesentlichen Zügen auf Daniel zurückgeht<sup>2)</sup> und andererseits so unverkennbar und so unbestritten wie wenig andre dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung angehört<sup>3)</sup>. Es zeigt aufs Neue, wie wenig es damals selbstverständlich gewesen ist, in Dan. 7, 13 das Kommen des Messias geschildert zu finden (diese Stelle klingt vielmehr in dem wieder an, was 10, 9 von der Erhöhung Israels in den Himmel gesagt ist), und wie wenig also aus der großen Vorliebe der Zeit gerade für diesen Propheten<sup>4)</sup> der Schluß darf gezogen werden, daß darum auch

<sup>1)</sup> Es ist eine doppelte Verkenning des Sinnes, wenn Lagen (S. 111. 452 f.) sowohl in jenem *nuntius* wie in dem *coelestis* den Messias erblickt. Vgl. dagegen Volkmar S. 69, Hofmann a. a. D. 402. Mit Wieseler (Zahrh. f. deutsche Theol. 1868, 645) unter dem *nuntius* einen Propheten zu verstehen, verbietet die weitere Aussage, daß derselbe *vindicabit illos ab inimicis*.

<sup>2)</sup> Vgl. 10, 2 mit Dan. 12, 1; 10, 3 mit Dan. 7, 9; 10, 9 mit Dan. 12, 3.

<sup>3)</sup> Nach Hilgenfeld a. a. D. unter Claudius, nach Ewald (Gesch. V, 73 ff. 3. Aufl.) nach dem Aufstand Juda's des Galiläers, nach Volkmar in den Zeiten des zweiten jüdischen Krieges verfaßt.

<sup>4)</sup> Vgl. Joseph. Ant XX, 11, 7: Daniel sei einmal wegen des guten und glückverheißenden Inhalts seiner Visionen bei Allen beliebt und dann auch wegen ihres richtigen Eintreffens bei der Menge in hohem, ja göttlichem Ansehen.

der als danielisch bezeichnete Typus der Messiaserwartung, wie er in der Folge für die christliche Eschatologie maßgebend wird, schon im damaligen Judenthum irgendwie herrschend gewesen sein müsse. Assumptio Moysis kann, bei sonstiger starker Abhängigkeit von Daniel, gänzlich von einer messianischen Zukunft abstrahiren; 4 Esra umgekehrt kann dieselbe nach Dan. 7, 13 zeichnen und doch für das Messiasreich selbst die irdischen Farben und Verhältnisse festhalten und die Dan. 12, 1 ff. verheißene Todtenauferstehung und himmlische Erhöhung der Auserwählten <sup>1)</sup> einer nachmessianischen Heilsperiode, dem αἰὼν μέλλων, vorbehalten.

## VI.

Unsere Digression war von der Frage ausgegangen, inwieweit innerhalb der jüdischen Theologie und Tradition jener Zeit ähnliche Messiaserwartungen sich nachweisen lassen wie die an unserer Stelle von Paulus ausgesprochene und auf ein Wort des Herrn zurückgeführte. Im Gegensatz zu einer bis zur Stunde noch weit verbreiteten Ansicht, aber in wesentlicher Uebereinstimmung mit der mehrfach erwähnten, auf andern Wegen dahin führenden Untersuchung von Holzkmann hat sich ergeben, daß die Erwartung eines persönlichen Messias allerdings dem Christenthum schon entgegengesetzt, und zwar nicht als ein theoretisches Dogma der schriftgelehrten Exegese <sup>2)</sup> oder der eisenischen Geheimliteratur, sondern daß sie, allerdings im Zusammenhang mit dem Schriftglauben der Zeit, als energische, triebkräftige Potenz im jüdischen Bewußtsein Wurzel und Gestalt hatte, aber als eine Potenz von lediglich nationalem, tiefer gefaßt theofratistischem, nicht von einem im engeren Sinn eschatologischen Werthe <sup>3)</sup>. Wenn also Paulus in Uebereinstimmung mit dem apostolischen Zeugniß überhaupt der Wiederkunft Jesu die Auferweckung der Todten, überhaupt die Attribute des zum Weltgericht kommenden Gottes und des

<sup>1)</sup> Vgl. Esr. 7, 55, Bar. 51, 10 mit Dan. 12, 3.

<sup>2)</sup> Was die Ansicht Holkmanns ist; vgl. auch dessen Judenthum und Christenthum 386. 201. Dagegen Hausrath I, 180 ff.: „Die Voraussetzung von der Nähe eines persönlichen Messias liegt dem ganzen Vorstellungskreise des Volkes zu Grunde, in den uns die Evangelien einführen.“ Ebenso Ewald, S. 239, Reim I, 239 ff.

<sup>3)</sup> Gegen Ewald, der „die Verhimmlichung der messianischen Hoffnungen“ schon im Judenthum vollzogen, den Messiasbegriff schon hier „so weit als irgend möglich in die göttliche Herrlichkeit, Allmacht und Ewigkeit verklärt und in die himmlische Erhabenheit verschlungen“ findet (S. 85. 89. 93; ähnlich Hausrath II, 444).

Tages Jehovahs zuschreibt, so ist dieß in der That eine nicht aus dem jüdischen Messiasglauben, sondern aus dem Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Jesus ihm gewordene Anschauung. Und wenn er weiter nun diese Anschauung nicht nur als eigne Schlußfolgerung, sondern *ἐν λόγῳ κυρίου* zu geben versichert, so ist dieß ein Zeugniß dafür, daß diese Verbindung des messianischen und des eschatologischen Momentes der israelitischen Hoffnung schon von Jesu selbst vollzogen, die Erwartung seiner von kosmischen Wirkungen begleiteten und die zukünftige Welt herbeiführenden Wiederkunft, mit anderen Worten die Gleichsetzung derselben mit dem Tage Jehovahs, von ihm selbst ausgesprochen worden ist.

Die gewöhnliche Ansicht ist allerdings, daß mit diesem *λόγος κυρίου* ein Ausspruch gemeint sei, welcher dem Paulus persönlich und als unmittelbare Offenbarung des himmlischen Christus zu Theil geworden. So umschreibt es Theodoret mit *ἐκ θείας ἀποκαλύψεως*<sup>1)</sup>. Man verweist für diese Auffassung vielfach auf Gal. 1, 12, wo Paulus bezeugt, daß er sein Evangelium nicht von einem Menschen, sondern durch Offenbarung Jesu Christi empfangen habe. Aber da handelt es sich um das Fundament, den principiellen Inhalt seiner Lehre. Dagegen wo Paulus sonst gegenüber der eignen subjectiven Ansicht ausdrücklich auf ein Wort Christi sich beruft als auf die letzte Instanz, welche über eine einzelne Ungewißheit entscheidet, ist durchgängig und der Natur der Sache nach ein der evangelischen Tradition angehörender Ausspruch des historischen, im Fleische lebenden Christus gemeint. So 1 Cor. 7, 10. 12. 25, vgl. 40; 9, 14; 11, 23. Und wie dort es sich darum handelt, Entscheidungen nach einem auch für die Gemeinde objectiven Maßstab zu treffen, so hier darum, ihrer Ungewißheit durch einen auch für sie objectiven Trostgrund, an welchem sie selber sich trösten kann (V. 18), ein Ende zu machen<sup>2)</sup>. Knüpft endlich die unmittelbar folgende Belehrung über die Zeit der Parusie (5, 1 ff.) unverkennbar an wirklich gesprochene, der Ueberslieferung entnommene Worte des historischen Christus an<sup>3)</sup>, so liegt die Annahme um so näher, daß dieß auch vorher da geschehen sein werde, wo geßiffentlich und mit Nachdruck dem, was Paulus lehrt, der Werth eines *λόγος κυρίου* vindicirt ist.

1) Ebenso Lurretin, Koppe, Tisch., De Wette, Vönnem., Riggenb.

2) Vgl. Calvin.

3) Vgl. die Nachweisung von Paret in d. Jahrb. für D. Theol. 1858, S. 55.



Der Grund, warum dennoch die Meisten die Annahme einer directen Offenbarung vorziehen, ist die behauptete Unmöglichkeit, unter den vorliegenden Aussprüchen Christi einen zu finden, der diesen speciellen Aufschluß, wie Paulus ihn giebt, enthielte <sup>1)</sup>. Denn die von Andern <sup>2)</sup> versuchte Auskunft, es habe Paulus zwar einen geschichtlichen und von Jesus überlieferten, aber nicht in die evangelische Erzählung übergegangenen Ausspruch im Sinne, erweist sich als unzulässig durch die Erwägung, daß ein so höchst eigenthümliches, das Interesse vor andern in Anspruch nehmendes Wort in einer Zeit, welche gerade diesen Fragen am aufmerksamsten zugewandt war, von der evangelischen Tradition gewiß nicht wäre fallen gelassen worden.

Nach unserer obigen Analyse des Satzgefüges B. 15—17 (S. 193 f.) handelt es sich aber nicht um eine Aussage Christi über das Verhältniß, das bei seiner Parusie zwischen den Gestorbenen und den Lebenden statthaben wird, sondern um eine Aussage über die Art, wie diese Parusie sich verwirklichen, und über die Wirkungen, von denen sie begleitet sein wird, da dieß letztere der einzige objectiv gehaltene Bestandtheil der Rede ist, das Andere dagegen schon durch den Gebrauch der ersten Person als eine von Paulus diesem entnommene und auf sich und die Leser angewandte Schlußfolgerung sich erweist. Eine solche Aussage liegt nun aber allerdings vor in Matth. 24, 29—31. Mit einem andern prophetischen Bild, aber in demselben Sinne wie hier ist dort die *ἡμέρα κυρίου* geschildert als der prophetische Tag Jehovahs, und sind ihr kosmische Wirkungen und Veränderungen als Folge und Begleitung zugeschrieben, durch welche ihre Verbindung mit der Todtenauferweckung und dem allgemeinen Gerichte nach apokalyptischer Darstellungsweise bezeichnet ist. Auch die *σάππιγξ μεγάλη* ist hier erwähnt und offenbar, da das dazwischenliegende *φωρῆς* nach den überwiegenden Zeugnissen <sup>3)</sup> zu tilgen und also nicht eine Schilderung des verursachten Eindrucks, sondern

<sup>1)</sup> Vgl. Eünemann und Riegenbach.

<sup>2)</sup> Theophylakt, Calvin, Koch, Thiersch (Versuch zur Herstellung u. s. w. S. 93—96).

<sup>3)</sup> Vgl. Tischendorf, ed. 8; es ist weggelassen in Sin., Sang., Orig. u. A., steht dagegen in B. nach, in Pesch. vor *σάππιγος*, während D. It. u. A. *σάππιγος καὶ φωρῆς μεγάλης* haben. Das Wort weist auf Jes. 27, 13 zurück: *καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, σάππιουσιν τῇ σάππιγγι τῇ μεγάλῃ καὶ ἤξουσιν οἱ ἀπολόμενοι ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἀσσυρίων καὶ οἱ ἀπολόμενοι ἐν Αἰγύπτῳ καὶ προσκυτήσουσιν τῷ κυρίῳ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ ἅγιον ἐν Ἱερουσαλὴμ.*

eine Charakterisirung der *σάπνις* selbst beabsichtigt ist, in demselben dogmatisch bestimmten Sinn wie die *σάπνις* Θεοῦ an unserer Stelle, als das wirksame Signal zur *ἐπισυναγωγή* aller, der verstorbenen wie der lebenden, Auserwählten zu Christus. Denn daß auch die Auferstehung der Gerechten mit zum Eintritt des von Christus verheißenen Reichs der Himmel gehört, ist aus Stellen wie Luc. 14, 14; 13, 28 f. deutlich. Mit Recht haben deswegen schon Pelt, Asteri (325), Weiß (244 f. der 1. Aufl.) u. A. <sup>1)</sup> auf diese Stelle hingewiesen und dürfen es um so mehr, da gerade die strengere historische Forschung von allen Seiten her immer entschiedener darin zusammenstimmt, eine solche Anschauung Jesu über seine Wiederkunft als einen historisch gesicherten und innerlich nothwendigen Theil seines Selbstbewußtseins und seines Selbstzeugnisses anzuerkennen <sup>2)</sup>, und andrerseits die oben versuchte Rundschau in der zeitgenössischen jüdischen Eschatologie und die Möglichkeit giebt, diese Anschauung nicht als eine Entlehnung aus dieser, sondern als die originale That Jesu und als die in eigener plastischer Bildung vollzogene Vollendung seiner messianischen Selbst-erkenntniß und Selbstdarstellung zu begreifen. Und auch bei einer Annahme einer mystischen Mittheilung des λόγος κυρίου wird dieses geschichtliche Abhängigkeitsverhältniß der Vorstellung des Paulus von den geschichtlichen Aussprüchen Jesu selbst müssen anerkannt werden; auch dann mußte Paulus „doch wissen, einmal, daß keine geschichtlichen Aussprüche Jesu die hier bezeichneten Vorgänge abweichend oder widersprechend schildern, sodann, daß seine Lehre hierüber jener der andern Apostel gleich oder wenigstens nicht entgegen war“ <sup>3)</sup>. Es gilt dieß natürlich auch in Bezug auf die Anschauung von der zeitlichen Nähe der Parusie.

<sup>1)</sup> Vgl. a. Reim III, 542. Hofmann denkt an Joh. 6, 44, Matth. 16, 27 f. Hausrath II, 458 verweist ebenfalls auf Matth. 24, 31, führt aber gleich darauf das Citat des Paulus auf ein „aller Wahrscheinlichkeit nach verloren gegangenes“ Wort Jesu zurück.

<sup>2)</sup> So Reim II, 566 f., Weiß 107 f., Holsten (Evang.) 180 f., Strauß (Leben Jesu 1864) 237, Hausrath I, 431 f., Eipfius im litt. Centralbl. 1873, 102. Weniger bestimmt erklärt sich Holzmann (Judenthum und Christenthum), S. 425, vgl. mit 533: „So wurde der christliche Messiasglaube zum Glauben an die sichtbare leibliche Wiederkunft des Messias“, während S. 425 mit Hinweisung gerade auf 1 Thessal. 4, 15 gesagt war: „Es müssen starke Erinnerungen gewesen sein, welche auch der ältesten Gemeinde erlaubten, eine solche Ausgleichung zwischen Kreuzestod und Gottessohnschaft für ausreichend zu halten“.

<sup>3)</sup> Paret a. a. O. S. 58.

## VII.

Durch die eben versuchte Beleuchtung dürfte es sich nun auch am besten erklären, warum in dieser Charakterisirung der Parusie auf die Person dessen, der also herabkommen wird, der Nachdruck gelegt ist. Denn dieß geschieht augenscheinlich durch das beigelegte *αὐτός ὁ κύριος*, welches nichts Anderes heißen kann als „der Herr selbst <sup>1)</sup>.“ Aber es geschieht, nicht um dieß sein Kommen in Gegensatz zu stellen gegen eine Offenbarung durch bloße Wirkungen (Nish.) oder ihn als den Handelnden in Gegensatz gegen die Gläubigen als die seiner Bedürftigen (Vinem., Riggs.), auch nicht, um seine Erscheinung als ein wirkliches Herabkommen darzustellen (Alford), wo überall gerade die nachdrückliche Verbindung des Subjects mit den Modalbestimmungen nicht zu ihrem Recht kommt; vielmehr, daß der Herr selbst unter Vorgängen herabkommen wird, welche einen wesentlichen Bestandtheil der weltrichterlichen Endoffenbarung Gottes bilden, daß sein Kommen begleitet sein wird von solchen Wirkungen, welche den *αἰὼν μέλλον* herbeiführen und ihn als den Bringer und Herrn desselben erscheinen lassen, darauf beruht es, daß diese Wirkungen bis zu den Todten sich erstrecken, und beruht also auch die tröstende Gewißheit, deren die Thessalonicher bedurften. Wenn Jesus selbst *ἐν σάλπιγγι Θεοῦ* herabkommen wird, dann werden durch ihn auch die Entschlafenen ins Reich der Herrlichkeit eingeführt werden, dann wird die Auferstehung der *νεκροὶ ἐν Χριστῷ* die erste, die Entrückung der Lebenden eine weitere, die Gemeinschaft Aller mit ihm in einer adäquaten verkärten Daseinsweise die letzte Folge seines Kommens sein.

So, als Folgerung aus der Art, wie der Herr erscheinen wird, schließt sich dasjenige an, was über das Ergehen seiner Gläubigen, der Lebenden und der Todten, bei dieser Erscheinung Tröstendes noch gesagt wird. Und zwar sagt Paulus auch hier darüber nichts Weiteres aus, als daß die beiden Klassen einander werden gleichgestellt sein; das *πρῶτον*, das *ἔπειτα*, das *ἅμα σὺν αὐτοῖς* haben den Nachdruck, so daß nicht das, was an den Einen und was an den Andern geschehen wird, sondern nur das Verhältniß der Gleichheit und der Gemeinschaft, in welches sie durch dieses beiderseitige Schicksal zu einander gebracht werden, als directer Gegenstand der Belehrung sich darstellt. Mehr bedurfte es auch

<sup>1)</sup> (Gegen De Wette, Hofmann ual Vinem., Riggsb., Krüger Gramm. §. 50, 11. 15.

nicht zu dem B. 13 und 18 angedeuteten Zwecke, der ja keineswegs eine Schilderung der Parusie, sondern nur ein Herausheben derjenigen Momente derselben erforderte, welche für das in Frage stehende Verhältniß der lebenden und der verstorbenen Christen entscheidend waren.

Von den übrigen Todten ist also der Natur der Sache nach hier gar nicht die Rede. Selbst Pelt, der das *ἐν Χριστῷ* von *νεκροί* trennt und mit dem Verbum in causalem Sinne verbindet, will unter diesen doch nur die Gläubigen verstanden wissen. *Νεκροὶ ἐν Χριστῷ* gehört aber offenbar zusammen und steht wie 1 Cor. 15, 18 *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ*, Ap. 14, 13 *οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες*; während dort der Act des Sterbens, ist hier der Todeszustand nach seiner ganzen Dauer als von Christus umschlossen dargestellt und so schon durch den Ausdruck die Hoffnung nahe gelegt, daß die schon als *νεκροί* von dem Lebensbereich Christi Umfangeren auch an seiner Lebensoffenbarung den ersten Antheil haben werden. Sie werden zuerst auferstehen. So wenig kann von einem *ᾠδάνειν* der Lebenden die Rede sein. Ab illis, inquit, resurrectionis ordo incipiet; non ergo nos sine illis resurgemus, Calvin. *Πρώτον* stellt also nicht, wie es ähnlich allerdings in 1 Cor. 15, 23 f. der Fall ist, die Auferstehung der Gläubigen zeitlich derjenigen der Ungläubigen voran, sondern hebt in seiner nachdrücklichen Stellung unmittelbar vor *ἐπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες* hervor, daß diese Lebenden von den Wirkungen der Parusie erst dann werden ergriffen werden, wenn dieselbe den Todten schon zu Gute gekommen sein wird, so daß dann Lebende und Gestorbene zugleich mit einander, die ganze Messiasgemeinde zumal, der beseligenden Gemeinschaft des Herrn entgegengerückt werden können.

Nicht ein müßiges, der bloßen Neugierde dienendes Anhängsel, sondern der nothwendige Abschluß der ganzen Trostrede ist nämlich auch, was am Schlusse noch als den Lebenden bevorstehend beigefügt ist <sup>1)</sup>. Die Versicherung, daß für Verstorbene und lebendig Gelassene die Beseligung eine gleichzeitige sein wird, war ja nur die eine Seite von dem, was die Thessalonicher zu ihrer Beruhigung bedurften; diese Beseligung muß aber auch eine gleichartige sein; die brüderliche Liebe, wenn ihr der Tod keinen Eintrag thun soll, wird völlig unverfehrt bleiben erst bei einer Hoffnung, welche die Gemeinschaft, wie Aller mit dem Herrn, so Aller mit einander, welche

<sup>1)</sup> Vgl. Hofmann.



also bei der Parusie auch für die Lebenden analoge Wirkungen und Erneuerungen, wie sie die Verstorbenen erfahren, die Erhebung in eine dem Auferstehungsleben der Letztern entsprechende Daseinsform in Aussicht stellt. Darum am Schlusse noch die Schilderung dessen, was für diese ihrerseits aus jener Art und Weise des Kommens Christi sich ergibt, die Hinweisung auf ihre Entrückung in eine Existenzweise, die derjenigen der Auferstandenen gleich sein und auch ihnen „zugleich mit jenen“ die Begegnung und das bleibende Zusammensein mit dem Herrn ermöglichen wird, welches das Ziel ihrer Hoffnung und den Mittelpunkt ihres Heils bildet (5, 10), die Aussage: ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς αἼρα καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα.

Von diesem Ziele selbst sagt Paulus nichts weiter und braucht auch seinem Zwecke gemäß nichts weiter zu sagen, als daß es die Gemeinschaft mit dem Herrn sein wird, und zwar im Unterschied von der jetzt schon stattfindenden eine unmittelbare innige und eine ununterbrochene Gemeinschaft. Das erstere ist durch die Präp. σὺν angedeutet, welche „mehr die Cohärenz bezeichnet, während μετὰ mehr die Coexistenz“ <sup>1)</sup>, das Zusammensein also als ein nicht nur äußerliches, sondern auch innerliches und Alles umfassendes erscheinen läßt, als Lebensgemeinschaft mit dem verkörperten Herrn, das, wie an dessen himmlischer Zuständigkeit, so auch an seiner Herrschaft und seinem Machtbesitz Antheil giebt <sup>2)</sup>. Das letztere wird hervorgehoben durch πάντοτε: diese Gemeinschaft wird, wiederum im Gegensatz zu der Art, wie sie sich jetzt vollzieht, immer währen und nicht mehr unterbrochen werden; denn πάντοτε heißt nicht „ewig“ (Vinnemann), so daß es das einstige Aufhören derselben verneinte, sondern es betont gegenüber dem Stückweisen ihre Continuität und beständige Dauer <sup>3)</sup> und betont sie, allerdings ohne deswegen jenes andre Moment der Unaufhörlichkeit auszuschließen (gegen De Wette), um am Schlusse noch einmal ausdrücklich aller Furcht entgegenzutreten, es könnte dieser Gemeinschaft dann noch irgend welche Störung und Unterbrechung bevorstehen.

Ermöglicht und hergestellt wird diese Gemeinschaft mit dem Herrn und diese Aufnahme in sein messianisches Reich auf Seite der Lebenden durch ein sie ihm entgegenführendes ἀγνάεσθαι.

<sup>1)</sup> Krüger, Gramm. §. 68, 13, 1. Winer 349.

<sup>2)</sup> consortes gloriae regni gaudiique ipsius, Beza.

<sup>3)</sup> Vgl. 5, 15, 16; Luc. 15, 31; Hebr. 7, 25.

Der Ausdruck ἀρπαγῆσόμεθα erinnert an 2 Cor. 12, 2. 4, wo Paulus von sich selbst sagt, daß er, sei's in, sei's außer seinem Leibe, bis in den dritten Himmel (B 4 das Paradies) sei entrückt worden. Etwas dem Analoges also, was ihm selbst auf diesem Höhepunkte seines innern Lebens in anticipirender Erfahrung zu Theil geworden war, erwartet er als die Wirkung der Parusie für alle diejenigen, die dieselbe erleben werden. „Ἀρπάζεσθαι ist das solenne Wort von plötzlichen, unwillkürlichen Entrückungen“ (Meyer). An sich ist darin nur „die Raschheit und die unwiderstehliche Gewalt“ der Bewegung (Vünem.) ausgedrückt, durch welche die Gläubigen in Gemeinschaft mit dem Herrn versetzt werden; dennoch dürfte die 1 Cor. 15, 52 gelehrte Verwandlung nicht als die Voraussetzung (De Wette, Vünem.), sondern als die gleichzeitig erfolgende Wirkung dieses Entrastwerdens gedacht sein und der Ausdruck ἀρπαγῆσόμεθα εἰς ἀνάτην τοῦ κυρίου an sich selbst schon die plötzliche Enthebung aus der irdisch-sinnlichen Existenzweise von σὰρξ καὶ αἷμα in die Gleichheit und Einheit des Verklärungsleibes Christi bezeichnen (vgl. Phil. 3, 21) Und zwar dieß namentlich um des Weisages ἐν νεφέλαις willen Die Wolken, ihrer Erscheinung und ihrem Wesen nach ein Mittleres zwischen Himmel und Erde, dienen in der biblischen Anschauung auch sonst als Träger für die Erhebung ins Himmlische<sup>1)</sup>. Die Vorstellung an unserer Stelle ist wohl die, daß Lichtwolken, wie sie überhaupt die δόξα Gottes bei seinen Manifestationen bilden, so auch bei der Parusie sich auf die Erde niedersenken und die Gläubigen in die ihnen beschiedene δόξα des Herrn aufnehmen werden (vgl. 2 Thess. 1, 10) Darum ist auch nicht zu übersetzen „auf“ (De Wette, Vünem.), sondern „in“ Wolken — „verhüllt“, ergänzt Rigg. — und sind die Wolken nicht als eine Art Triumphwagen zu erklären (Chrysost., Grot., Belt u. s. w.), sondern in ihnen werden die Gläubigen von der sich offenbarenden δόξα Christi unmittelbar ergriffen und zu ihm emporgehoben und in ihr neues Dasein umgewandelt. Es ist der paulinischen Anschauung (1 Cor. 15, 52; II, 5, 4) entgegen, wenn Ambrosiaster, Luther u. A. annehmen: ipso raptu mors proveniet et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur. (Ambr.)

Das Ziel, dem diese Enthebung entgegenführen wird, ist durch das zweimalige ἵς nach einer doppelten Seite bezeichnet: als sachliches Ziel ist die Begegnung mit dem Herrn, als örtliches der αἴθρ genannt

<sup>1)</sup> Act. 1, 9; Ap. 11, 12; Buch Henoch 14, 8; 39, 3.

das zwischen Himmel und Erde in der Mitte liegende Luftgebiet (Eph. 2, 2; 2 Sam. 22, 12. LXX: ἐν μεσότητι αἰθέρος. Weish. Sal. 5, 11 f.; 7, 8; 13, 2)<sup>1)</sup>. Auch das letztere, das locale Ziel, darf nicht übersehen werden, und der Gedante des Paulus kommt weder zu seinem Rechte, wenn εἰς αἴθρα ohne Weiteres mit εἰς οὐρανόν gleichgesetzt wird (so Flatt), noch auch, wenn Hofmann in dieser Bestimmung „nur den Beginn einer neuen Daseinsweise für bisher irdisch Lebende, die Veränderung, welche mit ihnen vorgeht, und ihr Hinzukommen zu dem niederfahrenden Herrn“ bezeichnet sieht. Das liegt, wie gezeigt, schon in den übrigen Bestimmungen ausgesprochen, und die Hinzufügung von εἰς αἴθρα zu denselben weist darauf hin, daß in dem Gedanken des Paulus auch dieß locale Moment von Bedeutung ist. Und zwar um so mehr, als er unmittelbar nach dieser Nennung des Ortes, wohin die Entraffung führen und wo die Begegnung zwischen dem vom Himmel herniederkommenden Herrn und seiner von der Erde her ihm entgegengerückten Gemeinde stattfinden wird, fortfährt: καὶ οὕτως πάντοτε σὺν ζώειν ἔσμεθα. Das unaufhörliche Zusammensein mit dem Herrn, welches das Ziel der christlichen Hoffnung bildet, wird durch dieß καὶ οὕτως als das Ergebnis alles dessen dargestellt, was durch die bei der Parusie erfolgenden Gotteswirkungen an den Gläubigen geschehen wird, mithin auch als ein Ergebnis, zu welchem ihr Entrücktwerden in die Luft mit beitragen wird. Οὕτως kann ja nicht nur den Moment des Zusammentreffens fixiren, wie wenn τότε stünde und zu übersetzen wäre: „nachdem wir einmal mit ihm zusammengetroffen sind“ (Vinem.), sondern es faßt die ganze vorhergegangene Entwicklung und die dadurch erzielte neue Zuständigkeit recapitulirend zusammen als das, wodurch die Gemeinschaft mit dem Herrn ermöglicht und bewerkstelligt wird: „und so — so in den Wolken ihm entgegen und in die Luft entrückt — werden wir allzeit mit dem Herrn zusammen sein.“

Am nächsten liegt es nun, dieß Entrücktwerden in die Luft als das erste Moment „der Himmelfahrt der Gläubigen“ (Rigg.), als den Anfang ihrer Versetzung in den Himmel zu verstehen. Christus, sagt man, werde, nachdem er so mit ihnen zusammengekommen, wiederum mit ihnen in seine himmlische Wohnung zur Rechten Gottes zurückkehren. (So Olsh., vgl. Beng., Flatt., Vinem., Rigg.) Für Weiß (223) verpflichtet sich dabei auf Seite Christi das καταβαλεῖν in ein

<sup>1)</sup> Vgl. Müller, Philoa Buch von der Weltichöpfung, S. 173.

bloßes Offenbarwerden seiner himmlischen Herrlichkeit. Man fragt aber auch so, wodurch Paulus bei der Knappheit der sonstigen Darstellung zu dieser ausdrücklichen Erwähnung des *εἰς ἄβηα* veranlaßt wurde; daß der Ort des Zusammenkommens „die Lust“, die Mitte zwischen Himmel und Erde, sein müsse (Hänem.), ist gerade bei dieser Auffassung so selbstverständlich und wiederum so unwichtig, daß die nachdrückliche Nennung derselben nach *εἰς ἀπέραντον τοῦ ζῶντος* sich kaum rechtfertigen würde. Und noch viel entscheidender gegen diese Auffassung ist, daß eine solche Versetzung der Gläubigen in den Himmel, ein solches „Hingeholtwerden von Seite Christi“ unmittelbar bei der Parusie zwar der kirchlichen, nicht aber der paulinischen Lehre entbrechend ist. Sie wird durch 2 Cor. 5, 1 keineswegs als solche bewiesen (gegen Hänem.), da hier die *οἰκία αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς* nicht „die zukünftige Wohnung im Himmel“, sondern den bei der Parusie vom Himmel her (B. 2) geschenkten, bis dahin als idealer Besitz im Himmel aufbewahrten Auferstehungsleib bezeichnet (vgl. Meyer z. d. St.), ähnlich wie das *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* Phil. 3, 21, *μισθός. θησαυρός ἐν οὐρανοῖς* Matth. 5, 12; 19, 21; Apoc. 22, 12<sup>1)</sup>. Vielmehr bei aller Gnosis hält Paulus entschieden fest an dem prophetisch gegebenen Schema eines messianischen Reichs, in welchem die Abraham gegebene Verheißung in Erfüllung gehen wird, *τὸ κληρονομήσω αὐτοῦ εἶναι ζώοντες*. Röm. 4, 13. Es ist oben gezeigt worden, wie gerade der von uns besprochene Abschnitt durchaus auf dieser Voraussetzung beruht<sup>2)</sup>. Auch stimmt es völlig mit Dan. 7, 18. 22<sup>3)</sup>; Ap. 20, 4; Matth. 19, 28 überein, wenn Paulus die Corinthier (I. 6, 2) fragt: oder wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt, die Engel richten werden? was weder zu einer Zustimmung der Gläubigen zu dem Richterurtheile Christi (Calov) noch auch dahin abgeschwächt werden darf, daß man sagt, *ζῶντες* sei hier in mor= gentländischer Weise für das allgemeine Herrschen gemeint und dieß wieder nur ein anderer Ausdruck für den Mitbesitz der Christen an dem vollendeten Reiche Gottes (Weiß 397). Keuß (II. 222) muß wenigstens eine unbemerkt stehen gebliebene Reminiscenz aus der rab=

<sup>1)</sup> ἔρχομαι καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, vgl. Apoc. Baruch 14, 12: *justi bene sperant finem, quia habent apud te vim operum custoditam in thesauro 24. I. aperientur thesauri, in quibus iustitia eorum, qui iustificati sunt in creatura, collecta est.*

<sup>2)</sup> S. 182. 187 f.

<sup>3)</sup> τὴν βασιλείαν κατέσχον οἱ ἅγιοι.



binischen Vergangenheit des Apostels darin anerkennen; das einleitende *οὐκ οἶδατε* zeigt aber, daß diese Idee im Gegentheil zu den wesentlichen Bestandtheilen seines Evangeliums gehörte und der Gemeinde gerade so gut bekannt war wie das durch dieselbe Frage in Erinnerung gebrachte Wissen um die sittlichen Bedingungen, an welche der Besitz dieses zukünftigen Reichs geknüpft ist <sup>1)</sup>. Und von dieser *βασιλείᾳ* nun, welche mit der Parusie Christi den Seinen wird gegeben werden <sup>2)</sup>, lassen sich die Objecte nicht in der Weise wegdeuten, wie es z. B. Reuß (II, 238) versucht; es werden noch reelle Mächte zur Ueberwindung gebracht werden und Feinde zu besiegen übrig bleiben, deren letzter erst der Tod sein wird (1 Cor. 15, 24 ff.).

Mit diesen auch im Messiasreich noch zu erfüllenden Aufgaben und dieser auch da noch bleibenden Beziehung zur außerchristlichen Welt ist der *raptus in coelum*, den man in unserer Stelle hat finden wollen, nicht vereinbar <sup>3)</sup>. Auch der Ausdruck *εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου* weist eher auf ein Entgegenkommen hin, dem entweder ein Verweilen mit ihm am Ort des Zusammentreffens oder ein Zurückkehren mit ihm auf die Erde folgt <sup>4)</sup>. So ist denn die älteste Auffassung die gewesen, daß das Ziel der Herabkunft Christi die Erde sein und die Seinen ihm auf dieselbe wieder zurückfolgen werden; ihr Entgegenkommen bis in die Luft zeige die ihnen widerfahrne große Ehre an (Theodoret), „gerade wie beim Einzug eines Königs die Angesehenen ihm aus der Stadt heraus entgegengehen, während die Schuldigen drinnen ihren Richter erwarten“ (Chrysost. und ihm folgend Theophylakt); Ambrosiaster meint gar, sie schlossen sich ihm so entgegenkommend an, um an seinem Vernichtungskampf gegen die Feinde Theil zu nehmen. Ihr stimmen in neuerer Zeit De Wette, Luz (bibl. Dogm. S. 411 „im Triumph“), Vechler (134), mit einigen Bedenken auch Usteri (338, 342) bei <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. 1 Cor. 6, 9 mit B. 2 f.

<sup>2)</sup> 2, 12; 1 Cor. 4, 8, vgl. Meyer und Hofm. z. d. St.; 15, 25; Röm. 5, 17; Col. 1, 12 f; Eph. 5, 5; 2, 6 f; 2 Tim. 2, 12; 4, 1.

<sup>3)</sup> Vgl. De Wette.

<sup>4)</sup> Im letztern Sinne steht es meistens, wo die LXX das hebräische *לִקְרָא* damit übersetzten, z. B. Richt. 11, 31; im erstern 1 Sam. 4, 1 (vgl. die Stellen bei Kircher, Concord. II, 1463 f.). Auch Vechler (ap. Zeitalter, 2. A. 134) legt darauf Gewicht.

<sup>5)</sup> Vgl. auch Ritschl altkath. Kirche, 2. Aufl. S. 58; Ewald, Sendschr. des Ap. Paulus 211. An unserer Stelle sagt er unbestimmter „ins himmlische Jerusalem“.

Aber die Vorstellung ist schwer zu vollziehen, wie sich die auferweckten, mit dem *σῶμα ἐπουράνιον* bekleideten Christen und die noch der irdischen Welt angehörenden Ungläubigen, die Verklärung der *κτίσις*, Röm. 8, 19 f., und das Fortbestehen des Todesfluches, 1 Cor. 15, 25 f. zusammen denken lassen. Ein Reich Christi auf Erden läßt sich ferner, wenn auch vielleicht nach 1 Cor. 15, 51 f. ohne Sinnlichkeit, doch kaum ohne locale Fixirung denken, und eine solche ist, wenn auch von der alten Kirche frühe schon der jüdischen Eschatologie entlehnt, dennoch mit dem paulinischen Universalismus und seiner Gnosis von dem gekreuzigten und auferstandenen Messias schlechterdings nicht vereinbar. In der Gemeinde der Gläubigen, die nicht ein nationales und locales, sondern „im Geist“ das Princip ihrer Einheit hat, ist ideal erfüllt, was die Weissagung verheißen hatte und was die jüdische Erwartung äußerlich und sinnlich ihr abverlangte (Gal. 4, 26; 6, 16; 2 Cor. 6, 16 u. f. w.), und dieser ideale Charakter wird noch viel mehr für das Reich der Herrlichkeit in Anspruch genommen, wenn die, denen es geschenkt werden wird, *ἐπουράνιοι*, ins Bild des himmlischen Erlösers Ungewandelte, genannt werden (1 Cor. 15, 50). Nach dieser Seite hin, als Ausgleich dieser verschiedenen Gesichtspunkte in der Reichserwartung des Paulus, dürfte sich vielleicht die schon von Pelt angedeutete, von Weizel (a. a. O. S. 935) weiter ausgeführte Auffassung der Ortsbestimmung *εἰς ἄβη* dennoch rechtfertigen, nach welcher dieselbe nicht nur einen momentanen Durchgangspunkt, sondern das wirkliche Ziel der beiderseitigen Bewegung bezeichnen soll. Pelt sagt dazu: *regnum, ni fallor, designat terreno hoc rerum ordine sublimius*. Weizel sieht in dieser „Verlegung des Schauplatzes der Parusie in die Lust“ eine „werbende Idealisierung des ganzen Actes“ und ein Zeugniß für „das Bedürfniß, für die Verklärung der Frommen eine adäquatere Stätte zu finden als die grobsinnliche Welt“. Mit der *ἀποκάλυψις τῶν ὕψων τοῦ θεοῦ* wird ja auch die *κτίσις* eine andere werden, und so gut der *ἀήρ* jetzt als Wohn- und Wirkungsstätte der bösen Geister gedacht ist<sup>1)</sup>, kann er dann eine solche werden für diejenigen, die himmlischen Wesens theilhaft, dennoch auch auf den *κόσμος* noch eine Einwirkung und eine Herrschaft auszuüben haben werden. Insbesondere für den Gerichtsact, welcher ja die erste Folge der Parusie sein wird und bei welchem

<sup>1)</sup> Vgl. Meyer zu Eph. 2, 2. An seiner Stelle steht Eph. 6, 12; 3, 10 *τὰ ἐπουράνια*.

ζῶσιος und ἄγγελοι gleichmäßig als Objecte gedacht sind, kann kaum ein anderer Hauptplatz vorge stellt worden sein als dieser. Hier in der schützenden und beschützenden Gemeinschaft des Herrn werden die Seinen auch sicher geborgen sein, wenn in unmittelbarer Verbindung mit dieser seiner rettenden Offenbarung der kommende Zorn über die ungöttliche Welt hingehet (I, 19, vgl. 2 Thessal. 1, 7—9). Auch wird man nicht leugnen können, daß so allem sich das Bedenken völlig hebt, wie Paulus bei der kurzen nur das Wesentlichste berührenden Faltung dieses Abschnittes darauf gekommen sein könnte, ein so untergeordnetes Moment wie das Zusammentreffen in der Luft darin anzuführen, und ebenso scheint das folgende καὶ ὄψις, in welchem, wie gezeigt wurde, der vorher geschilderte Vorgang noch einmal zusammen gefaßt und als die Vorbereitung für das Zusammensein mit dem Herrn dargestellt ist, darauf hinzuweisen, daß auch das ἀφ' ὧν ἐλπίσθητε ὡς ἀπὸ τοῦ κυρίου mit zu jenem vorbereitenden Prozesse gehört, daß darin also das Ziel angegeben ist, wo die Entrückung hinführt und mit dessen Erreichung sie vollendet ist, die Stätte, wo das Herabkommen Christi und das Entgegenkommen seiner Gemeinde zur Ruhe kommt und die stätige, bleibende Gemeinschaft zwischen ihnen realifirt wird.

### VIII.

Wir fassen das Ergebniß der vorstehenden Einzeluntersuchungen noch einmal kurz zusammen.

Als das Schema, in welches die Hoffnung des Judenthums ihre Zukunftsbilder hineinzuzeichnen gewohnt war, haben wir die chiliastische Erwartung kennen gelernt. In Continuität mit der alttestamentlichen Prophetie blieb ihr das theocratistische Interesse dem individuellen übergeordnet; das Ziel, das sie vor sich sah, blieb in erster Linie das irdische Reich Gottes, die Erhebung der jüdischen Gottesherrschaft zu einer universalen, des jüdischen Volksthum zu einem allbeherrschenden und vor den andern beglückten. Ganz aber konnte ihr dieses von den Propheten aufgestellte Zukunftsbild doch nicht genügen. Ein ins Unendliche dauerndes irdisches Gottesreich, wenn auch noch so ideal gedacht, war die Welt nicht, in welcher der eine und ewige Gott sich würdig verherrlichen kann, und brachte die individuelle Vollendung nicht, deren der Einzelne bedurfte, um gegenüber seinem Vei den, seinem Tode und der Unvollkommenheit seines sittlichen Zustandes an dem Gott seines Heils festhalten zu können. Selbst die Auferweckung der

Frommen in diesem Reiche, wie sie als sehr viele zuerst im Danielbuch ausgesprochen erscheint, konnte diesem Bedürfniß nicht völlig entsprechen, sofern sie doch in ein wesentlich irdisches und jüdisches Leben zurückführte. In der weiter entwickelten Zukunftshoffnung sahen wir daher diese Erwartung des messianischen Reiches combinirt mit der mehr hellenisch gedachten einer Vollendung aller Dinge in Welt und einer Auferweckung aller Menschen in ein himmlisches Wesen, die verschiedenen prophetischen Bilder vereinigt zu einem größern eschatologischen Proceß, in welchem die messianische Zeit vor diese letzte Zukunft in die Mitte tritt, und die Erfüllung bildet der vorwiegenden irdischen und theokratischen Reichshoffnung.

Hiermit verwandt und doch wieder im directen Gegensatz ist das von Paulus in nächster Zukunft geschaute, mit der Parusa Christi erwartete Reich Gottes. Auch ihm ist es der Inbegriff des messianischen Heiles, dieses selbst also durchaus unter dem theokratischen Gesichtspunkt aufgefaßt, so sehr, daß auch des Einzelnen Erlösung sich erst vollendet durch die Erscheinung dieses Reiches (S. 182 f.); ja, daß es noch einer besondern nachträglichen Auseinandersetzung und Ergänzung seiner Reichsbotschaft bedurft hat, um den Einzelnen als solchen seines auch durch den Tod ihm nicht geschnälerten Anrechtes auf dasselbe zu versichern (S. 188.) Auch Paulus ist ferner des Glaubens, daß dieses messianische Reich zu seiner Erscheinung und zu seinem Siege kommen wird, nicht in der Form einer allmählichen Ausbreitung und eines geschichtlichen Wachstums, sondern in der Form einer plötzlichen und übernatürlichen vom Himmel her geschehenden Katastrophe (S. 199). Auch bei Paulus endlich ist dieses durch Jesu Sterben und Auferstehen der niedrigen Menschheit eröffnete, durch das Evangelium ihr entgegengebrachte und mit der Wiederkunft Jesu vom Himmel herab sich vollendende Reich Gottes in jenem chiliastischen vermittelnden Sinne gedacht, in welchem schon die Prophetie und noch bestimmter die Apokalypsil die Ausgestaltung gefunden hatte zwischen dem gleichmäßig ihr innewohnenden Particularismus und Universalismus. Wie schon nach Jes. 2, 2 ff., 56, 3 f.; 51, 4; 25, 6 f.; Ez. 37, 27; Henoch 90, 37 f., das im Reiche Gottes gesammelte, gereinigte, verherrlichte Volk Israel angeschaut wird als das Licht für die Heiden, die Missionsgemeinde der Völkerwelt, so leitet auch bei Paulus der Tag Jesu Christi nicht die letzte Vollendung aller Dinge, vielmehr nur einen neuen Aeon heils geschichtlicher Entwicklung ein, in welcher die königliche Herrschaft des



Messias und seiner Gemeinde für die übrige Menschheit nicht nur nach ihrer richtenden, sondern auch nach ihrer segnenden und belebenden Seite zur Entfaltung kommen wird (S. 226). Nur erst den Gläubigen bringt dieser Tag des Herrn ihre Wiederbelebung und ihre Verwandlung in ein unvergängliches Dasein (S. 185 f.). Die außerchristliche Welt bleibt noch im Tode, und den Lebenden wird die mit jenem Tage in Verbindung stehende Zornesoffenbarung, welcher die Gläubigen eben durch ihre Entraffung zum Herrn hinauf werden enthoben werden <sup>1)</sup>, wohl ein Verderben (*ὄλεθρος*) <sup>2)</sup>, aber keine völlige Vernichtung, sondern nur Demüthigung, Läuterung, Erkenntniß der Herrlichkeit des von Gott zum Herrn Gemachten bringen, wie dieß schon bei den Propheten die inmer wiederkehrende Anschauung gewesen ist <sup>3)</sup>, wird also auch für sie eine Periode des Heiles, der Belebung einleiten, in welcher die Gnade zur eigentlichen Herrschaft kommen, das in Christus erschienene Leben alle in Adam Gestorbenen in seinen Bereich hineinziehen wird <sup>4)</sup>. Und es ist besondere Gnade, erbarrende Auswahl Gottes <sup>5)</sup>, es ist die segensreichste Folge der im Glauben angenommenen Erlösung <sup>6)</sup>, es ist des Menschen Seligkeit in der Zukunft und sein Ruhm schon in diesem Leben <sup>7)</sup>, an diesem Reiche Theil nehmen zu dürfen. In ihm wird die *δόξα* Gottes verliehen, zu deren Wesen eben auch das sich Reflectiren in Andern, das segnende Ausstrahlen des ihr eigenthümlichen Lichtes in eine empfangende Geisterwelt gehört <sup>8)</sup>.

Der Chiliasmus der Apokalypse ist also keineswegs eine ihr eigenthümliche, sondern eine dem gesammten Urchristenthum mit dem Judenthum gemeinsame Hoffnung gewesen. Nur das concrete Bild derselben ist ein verschiedenes je nach den christologischen und soteriologischen Grundanschauungen derer, die es entwerfen. Nach der Apokalypse bilden die 144,000, die auf dem Berge Zion mit dem Messias stehen werden als die Genossen seines tausendjährigen Reiches, die *ἀπαρχή*, die Gott und dem Lamm aus der Menschheit erkaufte ist und eben als solche die künftige volle Ernte verbürgt; sie werden in diesem Reiche nicht nur Könige, sondern auch Priester <sup>9)</sup> Gottes und

<sup>1)</sup> Vgl. die ähnliche Vorstellung Jes. 26, 20 f. — <sup>2)</sup> Nur 2 Theß. 1, 9 steht *ὄλεθρος αἰώνιος*. — <sup>3)</sup> Vgl. Schulz, alttestamentliche Theologie., II, 231. — <sup>4)</sup> Röm. 5, 21; 1 Cor. 15, 20 ff. — <sup>5)</sup> 1 Theßal. 1, 4. — <sup>6)</sup> 1 Theßal. 5, 9; 4, 14. — <sup>7)</sup> 1 Theßal. 1, 10; 2, 12, 19; 4, 14; 5, 5; Röm. 5, 2. — <sup>8)</sup> Röm. 8, 18; 2 Cor. 3, 8. 11. 18; 4, 6. Auch 1 Cor. 13, 8 ist hieher zu ziehen, wo als das, was bleibt, neben dem vollendeten Erkennen (V. 12) auch die Liebe, und zwar die wirkende, brüderliche Liebe genannt ist. — <sup>9)</sup> 20, 6; 5, 11; 1, 6.

Christi sein, Säulen in seinem Tempel <sup>1)</sup>, und die „Macht über die Heiden“, die sie empfangen werden, kann also auch hier nicht nur eine richtende, sondern wird auch eine segnende und erlösende wie die Christi selbst sein <sup>2)</sup>. Und noch deutlicher ist diese Idee in der Apostelgeschichte ausgesprochen, wenn Petrus von der Herstellung Israels zu einem bußfertigen und gläubig gewordenen Gottesvolke nicht nur die Herabkunft des Messias vom Himmel und die Aufrichtung seines Reiches abhängig sein läßt, sondern auch die Erfüllung des Segens Abrahams für alle Geschlechter der Erde <sup>3)</sup>, wenn Jacobus an die Wiederaufrichtung der Hütte Davids die Hoffnung knüpft, daß dann auch die Uebrigen der Menschen den Herrn suchen werden <sup>4)</sup>. In diesem Sinne wohl nennt auch der Jacobusbrief, dem ja gleichfalls die Parusie in nächster Nähe stand <sup>5)</sup>, die Messiasgemeinde dazu von Gott aufersehen, *εἰς τὸ εἶναι ἡμῶς ἀπαρχὴν τινὰ τῶν ἀποτρίψιμῶν* <sup>6)</sup>, ein Ausdruck, der daran erinnert, wie auch von Philo das jüdische Volk eben um seines Heilsberufes für die Menschheit willen *ἀπαρχή τις* genannt wird, dazu berufen, *ἱεροσύνην καὶ προσητεῖαν ἅπαντος γένους λαχέιν* <sup>7)</sup>.

Anders hätte sich ja auch nicht, wenigstens als das Auge mit einer noch ungebrochenen Zuversicht auf die nahe Parusie hinschaute, der dem Evangelium, und zumal dem paulinischen von Hause aus innemohnende Universalismus mit dem Widerspruch ausgleichen können, welchen ihm dessen noch so beschränkte Verbreitung und die geringe Anzahl seiner Bekenner gegenüberstellte. Ein Gesetzesstandpunkt, wie er im Esrabuch sich ausdrückt, konnte über das Räthsel, daß „von den vielen Berufenen nur wenige gerettet werden“, sich hinüber helfen durch die Erwägung: *nam et ipsi accipientes libertatem spreverunt. Altissimum et legem ejus contempserunt* <sup>8)</sup>. Paulus nicht. Ihm ist die Gnade und das Leben zu unverdient und zu überwältigend entgegengekommen, als daß er an irgend einem Siege derselben noch zweifeln könnte. Und kann er weiter seinem energischen Begriff des göttlichen Waltens zufolge nicht anders, als die allgemeine Verhaftung unter die Sünde auf die Veranstaltung Gottes zurückführen, so kann auch für ihn der Zweck Gottes dabei kein anderer gewesen sein als der, *ἵνα τοὺς πάντας ἐλέγῃ* <sup>9)</sup>. „Wie also in Adam Alle sterben, so werden in Christo Alle lebendig gemacht werden“ — eine Aussage, bei der es unmöglich ist, bloß an eine

<sup>1)</sup> 3, 12. — <sup>2)</sup> 2, 26 f. — <sup>3)</sup> 3, 25. — <sup>4)</sup> 15, 17. — <sup>5)</sup> 5, 7—9. — <sup>6)</sup> 1, 18.  
— <sup>7)</sup> Vgl. Müller a. a. O. 21. 25. — <sup>8)</sup> 8, 3. 56. — <sup>9)</sup> Röm. 11, 32.

Todtenauferweckung in neutralem Sinn, zur Seligkeit oder zur Verdammniß, zu deuten <sup>1)</sup>); eine Belebung im letzteren Sinne wäre die Folge und nicht das Widerspiel jenes Sterbens in Adam, welches durch Christus wird aufgehoben und zunichte gemacht werden <sup>2)</sup>). Und in diesen von Christus als dem lebendig machenden Geiste ausgehenden allgemeinen Belebungsproceß ist nun die bei der Parusie erfolgende Auferweckung der Gläubigen und das damit sich offenbarende messianische Reich als eine besondere „Abtheilung“ dienend eingeordnet. Die Jesu eignende, durch seinen Gehorsam erworbene *κρίσις* wird hier zu ihrer wahren Geltung kommen. Es ist beachtenswerth, wie Paulus gerade auf diese Periode die von der messianischen Reichsherrschaft handelnden Psalmen 8 und 110 anwendet. Für sie vornehmlich gilt es: er muß herrschen, bis daß er alle Feinde unter seine Füße gebracht hat, bis durch ihn Gott Alles in Allem geworden ist <sup>3)</sup>). Und an diesem seinem *βασιλείαν* und *ζωογονεῖν* wird nun auch den in Gottes *κοινωνία* und *δόξα*, in die Gemeinschaft des Sohnes Gottes Erhobenen ausdrücklich ihr Antheil zugesprochen, ein *βασιλείαν ἐν Χρῶ*, und ein *ζωογονεῖν* der Mächte dieser Welt, wie es von ihm selbst ausgehen wird <sup>4)</sup>).

Es sind allerdings nur wenige und nur vereinzelte Striche, in denen sich diese Reichshoffnung des Paulus in ihrer Eigenthümlichkeit aus andeutet und zu einem bestimmteren Bilde individualisirt. Und dem Interesse, ihre Andeutungen weiter zu verfolgen und durch gegenseitige Verknüpfung zu einer einheitlichen Gesamtausschauung auszuführen, stellt sich fast wie ein Verbot die Erwägung entgegen, daß Paulus selbst nach dieser Richtung hin offenbar zurückhaltend gewesen ist, nicht nur im Mittheilen, sondern auch im eignen Denken, daß überhaupt auf diesem Gebiete das begriffliche Denken am meisten zurücktreten und durch eine mehr symbolisch und bildlich gehaltene Ausdrucksweise ersetzt werden mußte, daß endlich hier auch die Anschauungen des Apostels selbst sich am meisten im Flusse erhalten und mit der zunehmenden Erweiterung seines irdischen Arbeitsfeldes und der weltgeschichtlichen Perspective des Christenthums wesentlich modificiren mußten. Anders wenigstens als in unserm Briefe haben sich dieselben im Römerbriefe und noch anders in den Gefangenheitsbriefen gestaltet. Was Jesu Sterben und Auferstehen den

<sup>1)</sup> Meyer 3. d. St. — <sup>2)</sup> Vgl. Krauß, theol. Commentar zu 1 Cor. 15, 6. 114 f. — <sup>3)</sup> 1 Cor. 15. 25. 27; Phil. 2, 9 f. — <sup>4)</sup> Röm. 5, 17; 1 Cor. 4, 8; 6, 2. 4; 1, 27 f.

Seinen erworben, wird hier nicht mehr dargestellt als ein erst mit seiner Erdenung in Herrlichkeit und in seinem zukünftigen Reiche sich verwirklichendes Gut, sondern hier Gnade ist schon jetzt das Princip einer neuen Schöpfung, ver setzt schon jetzt diejenigen in das Reich des Sohnes, die durch den Glauben und durch die Gemeinschaft mit ihm Glieder des im Himmel Wohnenden, ein Volk mit ihm geworden sind <sup>1)</sup>. Das *πλῆθὺς τῶν ζῶντων* ist schon da mit der Sendung des Sohnes (Wortes <sup>2)</sup>. Der *ἀρχηγὸς τῆς ἐκκλησίας*, durch welchen die Auferstehung und die zukünftige Welt ins Dasein zu treten bestimmt sind, ist als *πρῶτος ζῶντων* schon gekommen und hat nicht nur als Erstling der Schlafenden die Ernte eingeleitet, sondern wirkt auch schon jetzt „in den sterblichen Weibern“ der Samen sein der Ewigkeit angehörendes Leben aus <sup>3)</sup>. Und demgemäß sind nun auch diese nicht mehr nur als solche aufgefaßt, die auf den Herren vom Himmel warten, die für seine Parusie übrig gelassen sind, sondern schon in dieser Welt als eine Gemeinschaft von eigenem Werth und von selbständiger Bedeutung, als die Kirche, durch welche jetzt den Herrschaften und den Mächten im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes kundgethan wird <sup>4)</sup>. Anders mußte ja auch in der That das Evangelium als eine bereits weltgeschichtliche Macht und das Reich Gottes als eine schon der Gegenwart angehörnde Größe vor Paulus' Auge dastehen, als in Ephesus und vollends in Rom die Pforten der Völkervelt sich ihm in ungeahuter Weise aufgethan, im Kampf gegen den Judaismus die soteriologischen Wirkungen und nach anderer Richtung hin die kosmischen Beziehungen des ihm geoffenbarten Evangeliums tiefer und tiefer sich ihm erschlossen hatten. Man sieht es seinen Ermahnungen zum Weiterstreiten in der Erkenntniß dieses Heiles ab, wie lebendig und beseligende dieses fortwährende und weiterführende Erkennen in ihm selbst Wirklichkeit war <sup>5)</sup>. Mit einem lebenden Staunen sehen wir ihn im Römerbriefe <sup>6)</sup> auf seine eigenen apostolischen Pfade zurückblicken; es ist ein bisher unbekanntes Geheimniß, das sich ihm so erschließt, eine

<sup>1)</sup> 2 Cor. 5, 17; Col. 1, 13; 2, 13; 1 Cor. 6, 15. 17.

<sup>2)</sup> Gal. 1, 1. Wenn Röm. 8, 18 von den *τῶν θανάτων τῶν πρὶν καὶ νῦν* die Rede ist, so ist diese Welt mit den Gläubigen in Verbindung gebracht, nicht in dem Sinne, daß sie ihr noch angehören, sondern als die ihnen entgegengesetzte und feindliche, aus welcher sie durch Christus herausgenommen sind. Gal. 1, 4.

<sup>3)</sup> 1 Cor. 15, 17; 2 Cor. 4, 11; 13, 4; Röm. c. 6, 8; Col. 3, 1. — <sup>4)</sup> Röm. 11, 25; Eph. 3, 10. — <sup>5)</sup> Col. 1, 9; Phil. 3, 10. 12—14. — <sup>6)</sup> 11, 25 ff.



neue, über die frühere hinausgehende Erkenntniß, die ihm geschenkt wird; die denkende Bearbeitung derselben reißt ihn selbst fort zu einer Lobpreisung Gottes über die Wunderwege, auf denen er in Gericht und Gnade die Menschheit ihrem Ziele entgegenführt und die, je verschlungener sie sind, um so umfassender seine Weisheit und seinen Reichthum zur Offenbarung bringen, über die alle menschliche Erkenntniß und Vorausbestimmung zu Schanden machende Tiefe eines Heilsrathschlusses, zu dessen Wahrnehmung und Verständniß die Hemmungen wie die Siege seines Apostolates ihm gleich sehr hatten dienen müssen. Vieles von dem, was ihm anfangs einer eschatologischen Entwicklung vorbehalten schien, enthüllt sich ihm hier als ein schon der diesseitigen Welt angehörendes Ziel des göttlichen Heilsplanes; es muß noch dahin kommen, daß das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν gewonnen, das ganze Israel bekehrt wird, ehe das Leben aus den Todten, die Herrlichkeit der Söhne Gottes erscheint. Aber auch da bleibt dieses Reich das wesentliche und eigentliche Ziel der göttlichen Wege, und als ein Genosse der ersten Auferstehung zu ihm hinzugelangen, die höchste Sehnsucht des Apostels<sup>1)</sup>).

Die Verschiedenheit der paulinischen und der jüdischen Zukunftsanschauung liegt also nicht in der Form, unter welcher beiderseits die Entwicklung und Verwirklichung des messianischen Heiles sich darstellte. Paulus so gut wie das Judenthum denkt sich dieselbe chiliastisch. Aber das Heil selbst ist seinem Wesen nach ein anderes und ebenso das Reich, worin es empfangen und genossen wird, weil eben der Messias, der es bringen wird, nicht derjenige der jüdischen Hoffnung, sondern der in Jesu als lebendige Wirklichkeit Erschienene, dem Paulus wie das Licht einer neuen Schöpfung offenbar Gewordene ist. Es widerspricht ebenso sehr seinem eigenen Zeugniß wie dem oben aufgewiesenen Thatbestand (S. 204), in dieser „Offenbarung des Sohnes Gottes“ an Paulus eine Spiegelung „der alten wohlbekannten Messiasgestalt“ zu erblicken<sup>2)</sup>; nicht nur der zur Veröhnung der Welt gestorbene, auch der ἐν χειρὶ σματι und ἐν σάλπιγγι Θεοῦ vom Himmel herabkommende Messias, der als der κύριος im alttestamentlichen Sinne den αἰὼν μέλλον, die Welt der Vollendung, zu bringen, als der zweite Adam Princip des ewigen Lebens in der Menschheit zu werden bestimmt ist, ist ein der jüdischen Hoffnung fremder, erst auf Grund seiner eigenen Selbstdarstellung und Selbstbezeugung im

<sup>1)</sup> Röm. 4, 13; 5, 17; 8, 18; 14, 9; Phil. 3, 11. 20 f.; Col. 3, 4.

<sup>2)</sup> Hausrath II, 444.

Christenthum enthüllter Begriff (vgl. S. 206, 215 f., 218). Daß Paulus diese als neue und lebendige Wirklichkeit ihm gewordene Anschauung dann mit seiner eigenen Begriffswelt combinirt, mit Hilfe des Theologumenon vom Himmelsmenschen und vom zweiten Adam in dieselbe hineingearbeitet hat, beweist doch nicht, daß diese Combination schon vorher vollzogen war.

Den Messias, wie er ihn *κατὰ σάρκα* gekannt, kennt er nun nicht mehr, und damit ist auch Alles ihm neu geworden <sup>1)</sup>. Auch die Hoffnung seiner Zukunft und die Idee des mit ihr erscheinenden Reiches. Sie ist nicht nur alles particularistischen und sinnlichen Charakters entkleidet, sondern für diejenigen, welche daran Theil nehmen, schon die letzte, himmlische Vollendung selbst (S. 229). Es ist die Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, also nicht die Vollendung des irdischen, sondern die Zueignung und vollendete Ausgestaltung des in Jesu erschienenen himmlischen Wesens. Ist die Theilnahme daran nicht mehr auf fleischliche und eigene Vorzüge irgend welcher Art, sondern auf Jesu Sterben und Auferstehen gegründet, so muß es nicht nur Juden und Heiden, sondern auch Lebende und Gestorbene unterschiedslos in sich vereinigen (S. 190). Wird es ins Dasein treten durch den vom Himmel herab als *κύριος*, als Bringer der zukünftigen Welt erscheinenden Auferstandenen und die Aufnahme der Gläubigen in seine *δόξα*, so werden sie eben damit in sein Bild verwandelt, in sein Auferstehungsleben aufgenommen sein, welches deshalb nur um so volleres und intensiveres Leben ist, weil dann die Sinnlichkeit und die Sichtbarkeit einer vollendeten Geistigkeit gewichen ist.

Die Geschichte hat über die Anschauungsform, worin dem Paulus die Verwirklichung des messianischen Heiles vor der Seele stand, für immer gerichtet; die universalistische Tendenz dieses Heiles und die Auffassung der Seligkeit als einer erst in dieser Gemeinschaft sich vollendenden und als einer nicht bloß endämonistisch ruhenden, sondern thätigen und in Liebe schaffenden wird die Dogmatik als wesentliche Momente der christlichen Hoffnung immer anerkennen.

<sup>1)</sup> 2 Cor. 5, 16 f. Vgl. Holsten, S. 69 f.

# Die biblische Lehre von der Taufe im Gegensatz zu der baptistischen entwickelt.

Von

P. G. Bartels,

Generalsuperintendenten in Aurich\*).

## III. Der Empfänger der Taufe.

Obwohl aus dem Bisherigen ersichtlich ist, daß die Frage nach dem Wesen der Taufe von den Baptisten überaus oberflächlich behandelt wird, so ist doch andererseits auch das deutlich genug, daß in erster Linie doch eben die vorgefaßte Meinung vom Wesen der Taufe, als wäre sie die Selbstdarbringung eines bereits mit dem heiligen Geiste begabten Menschen, bei der Bestimmung ihrer Forderungen an den Täufling maßgebend gewesen ist. Sie begründen die Schriftmäßigkeit derselben so, daß sie einfach Alles, was zur Kennzeichnung des Glaubensstandes einzelner Täuflinge besonders in der Apostelgeschichte gesagt ist, zusammenaddiren und dies als den normalen Standpunkt eines Täuflings hinstellen (Pg. 37 ff. Gl.-B. 23) und sodann an Stellen, die von der Frucht der Taufe handeln, dasjenige zur Bedingung ihres Empfanges machen, was Bedingung ist für die Entfaltung ihres Segens. Die zuletzt bezeichnete Reihe von Stellen haben wir am Schlusse des zweiten Abschnittes besprochen, es liegt uns nun ob, näher zuzusehen, was aus der Schrift wirklich über die Voraussetzungen des Empfangs der Taufe zu entnehmen ist, und davon die Anwendung zu machen auf unsere Taufpraxis, die Kindertaufe. Wir werden 1) die Voraussetzungen der Taufe im Allgemeinen zu ermitteln suchen, 2) danach prüfen, ob Kindern die Taufe zugänglich sei, und, falls darauf mit Ja zu antworten ist, 3) erwägen, welches Gewicht dann dieser Kindertaufe zuerkannt werden muß.

1. Nirgends steht geschrieben: „Wer geglaubt hat, der soll getauft werden“, ausdrücklich aber hat der Herr gesagt, seine Zeugen sollen darum ausgehen zu taufen, weil ihm gegeben ist alle Gewalt im

\*) Schluß der Abhandlung in Heft 1. S. 69–108.

Himmel und auf Erden: die Königswürde und *ἐξουσία* Jesu Christi, gehandhabt durch die Predigt seiner Zeugen, ist die Voraussetzung der Taufe, also nicht zunächst etwas, was im Menschen ist, sondern etwas, was über ihm und für ihn da ist. Ebenso steht bei allen vorbereitenden Taufen nicht das Subjective in dem Vordergrund, sondern das Objective. Noah wird gerettet und ein Bund der Geduld und Vergebung mit ihm aufgerichtet (Gen. 6, 18; 8, 21) um der Erbarmung Gottes willen mit diesem Geschlecht, das in seinem Dichten von der Sünde schon vergiftet wird von Jugend auf, d. h. noch ehe es weiß, was es thut, und von sich aus das Böse erwählen kann. Israels Rettung und Erwählung gründet sich auf Gottes berufende Gnade im Widerspiel zu Israels Sein und Thun, wie Mose nicht müde wird einzuprägen, und die Weihungsreinigungen in Israel stellt der Herr desgleichen unter den Gesichtspunkt, daß er der Herr sei, der dies Volk und seine Knechte darinnen heiligt (Erod. 29, 4 ff. 44 ff.; 30, 17 ff.). So faßt auch Johannis Taufe auf dem, was schon Johannis Name ankündigen sollte, daß das verheißene Reich der Gnade und Wahrheit sich Bahn brechen will (Matth. 3, 2 ff; Luc. 3, 3 ff; coll. 1, 13 ff.), und die Taufe durch die Jünger Jesu Joh. 3, 21 ff. darauf, daß der da ist, bezeugt und sich erweisend durch Wort und Geist, welcher Macht hat, dem Horn zu entreißen und ewiges Leben zu geben.

Allerdings liegt es in der Natur der Sache, denn alle Taufen wollen in ein ethisches Verhältniß einführen, daß sie auch subjective Voraussetzungen haben — wo die nicht zutreffen, weigert z. B. Johannes seine Taufe —, es wird aber sehr die Frage sein, ob sie bei allen Taufen und bei allen Täuflingen die gleichen und in gleichem Maße vorhanden sind. Noah ward nicht durch einen blinden Griff dem Verderben entrißen: von ihm galt es nicht, was der Herr von seinen Zeitgenossen insgesammt sagen mußte, „Mich reut's, daß ich sie erschuf“; wenn von Noah gesagt ist, er sei gerecht und fromm zu seinen Zeiten gewesen, mit Gott wandelnd, so werden wir beachten müssen, daß dies vergleichsweise gesagt, und den Worten kein überschwänglicher Sinn einzulegen ist; was sie bedeuten, drückt der Hebräerbrief (11, 7) treffend durch *zuzezōhēn tōn zōōntōn* und *nlōtēi ēkzēstōtōn* aus, es ist das überwiegend receptive Eingehen auf Gottes Offenbarung als *ōn zui pōtēnōdōtōn*; von Noahs Hause wird kaum mehr zu sagen sein, als daß es sich willig leiten läßt durch die Weisung des Vaters. Die Israeliten erscheinen bei ihrem Durch-



gang durchs Meer wahrlich nicht als solche, die „Erstlinge des Glaubens“ darbringen; selbst Mose leuchtet nicht in Plerophorie des Glaubens (Ex. 14, 15). Es wird verlangt, sie sollen still sein und den Herrn für sich streiten lassen; daß sie den Herrn fürchten und glauben an seinen Knecht, ist dagegen erst Frucht ihres Durchzugs (B. 14 u. 31); sie sollen also das rechte bundesmäßige Verhalten nicht etwa schon als in Kraft stehendes zur Taufe mitbringen, sondern sich der Leitung des Herrn anvertrauen, um zu demselben tüchtig gemacht zu werden. Auch Johannes verlangt von den Empfängern seiner Vorbereitungstaufe nicht etwa die Erweisungen einer geistigen Lebensstufe, die über den alten Bund schon hinausliegt; was er Luc. 3, 10 ff. fordert, anspruchslose Furcht vor Gott, Rechtthun und Wohlthun nach Stand und Kräften, das sind Dinge, die sie haben können, selbst abgesehen vom alten Bunde auf Grund der allen Menschen zugänglichen Gaben Gottes, wenn es ihnen ein rechtschaffener Ernst ist<sup>1)</sup>.

Können nun diese Taufen unmöglich das Bestreben rechtfertigen, die Anforderungen an den Täufling möglichst hoch zu spannen, so ist das ebenso wenig der Fall mit der Jüngertaufe des Herrn in Judäa. Macht man sich nur einigermaßen den Standpunkt deutlich, auf welchem die ersten fünf Jünger von Jesu angenommen wurden, so sieht man bald, wo von einem πιστεύω bei ihnen die Rede ist, da wird ihnen damit weder eine entwickelte Einsicht noch ein durchgebildeter Gehorsam zugesprochen (Joh. 1, 38—52): es ist eine vertrauensvolle Hingabe in die Leitung eines Mannes, dessen Wesen sie anfangen zu ahnen, ohne es weiter zu verstehen, als daß es bei ihm auf das von Johannes bezeugte Ziel der Sündentilgung und der Vergabung mit dem heiligen Geist losgehe, — diejenigen aber, denen Jesus durch seine Jünger die Taufe ertheilen läßt, sind offenbar nicht weiter vorgeschritten als jene, sondern noch hinter ihnen zurück.

Gehen wir zu denen, welche die apostolische Taufe empfangen. Es gehört in der That eine Dosis blinden Eifers dazu, welche vor lauter Wald keine Bäume mehr sehen kann, wenn man gar nicht aufmerksam wird, wie große Unterschiede unter verschiedenen Täuflingen obwalteten hinsichtlich ihres bis zur Taufe durchlaufenen Entwicklungsganges und wie z. B. der Fall mit Cornelius, an dem die Apostelgeschichte so tastbar das Gepräge des Außerordentlichen aufzeigt, ganz und gar nicht als normaler Maßstab an den Täufling angelegt werden

<sup>1)</sup> Vgl. Beck, Reden VI, 43 ff.

Anderß verhält es sich mit der großen Menge der Juden und mit Saul von Tarsen, anders mit denen, welche Philippus in Samaria taufte, und mit dem Kämmerer der Candace. Die Zuhörer des Petrus am Pfingstfest haben in Verblendung gegen Jesus von Nazareth und sein Wirken sich gesteißt, da war ein Widerstand zu brechen bis zum καταρτυῆναι τῆς καρδίας (Act. 2, 37), und wenn in Saulus jene Verblendung des ungläubigen Judenthums culminirte, so ist nichts natürlicher, als daß bei ihm der Umschwung sich vollziehen mußte durch eine Katastrophe der Art, wie sie Act. 9 berichtet steht. In Samaria hingegen findet sich nichts von solchem Widerstand gegen die Wahrheit, und die Taufe wird vollzogen, ohne daß die Forderung einer Umkehr von der Verblendung und Verhärtung erhoben werden könnte; in verstärktem Maße ist das der Fall bei dem Kämmerer. Hier meinen nun freilich die Baptisten einen Fund gethan zu haben, den sie nicht müde werden auszubeuten (Pg. 32 ff. Ws. Kdd. 34 u. ö.): Philippus fordert ein πιστεῖν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας und gewährt die Taufe erst auf das Bekenntniß der Gottessohnschaft des Herrn hin! Allein, um die kritischen Bedenken in Betreff des Textes gar nicht anzurühren, wer sieht denn nicht, daß Philippus hier ganz absonderliche Verhältnisse in Betracht zu ziehen hatte: bei einem Mann, der im Begriff stand, sich mit der soeben gewonnenen Glaubenserkenntniß und dem Schriftwort in der Hand in ferne Gegenden zu begeben, wo er allein stand, wo er an keine Gemeinde und keinen geregelten Gnadenmittelhaushalt sich anlehnen konnte, da war es ganz in der Ordnung, als Gegengewicht ein um so größeres Maß persönlicher Entschiedenheit zu fordern. Ziehen wir das Resultat: was war die Stellung zum Evangelium, die wir bei früheren Widersprechern nach gebrochenem Widerstand und bei willigen Hörern des Worts, auch Cornelius eingeschlossen, im Moment der Taufe vorfinden? Es liegt deutlich ausgesprochen vor: ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον (Act. 2, 41; 8, 14; 22, 10 pll.; 10, 33; 16, 15, coll. 14) — Willigkeit, auf die Leitung des Worts der Wahrheit einzugehen. Ein verhältnißmäßig großer Gradunterschied in der geistigen Reise durch vorangegangene, sittliche Entwicklung verträgt sich damit um so eher, da sich's in der apostolischen Taufe, wie vorhin gezeigt ist, nicht ausschließlich und sofort um die höchsten Gaben handelt, sondern in ihr Alles zusammengefaßt ist, was irgend den Weg ins ewige Leben bedingt, nicht allein die Kunde und Kraft der versöhnenden Gnade des Sohnes und der verklärenden Gemeinschaft

des heiligen Geistes, sondern auch die versorgende Liebe des Vaters, welche selbst das natürliche Leben mit seiner erziehenden Pflege umfaßt. Dem verschiedenen Reifegrad entspricht dann die Raschheit des geistigen Wachstums nach der Taufe: bei einem Paulus und Cornelius kann mit ihr die Geistestaufe zeitlich zusammenfallen, desgleichen bei den auf dem Standpunkt der Johannestaufe jahrelang treu erfundenen Jüngern, Act. 19, 1 ff., während bei den Neophyten Act. 2 und bes. 8 zwischen Taufe und Geistesempfang eine Lehr- und Übungszeit zwischeninne liegt. — So zeigen uns die biblischen Thatfachen in den Täuflingen nicht Persönlichkeiten, denen die Taufe nichts mehr zu bringen hat; ebenso wenig thut es die apostolische Lehre, indem sie Hebr. 6, 2 die βαπτισμοὶ διδαχῆς (verstehe Lehrtaufen = Jüngertaufen, Wassertaufen, im Unterschied von Geistestaufe und Feuertaufe; der Plur. βαπτισμῶν, weil von christlicher Taufe und Unterweisung in Zusammenfassung mit den vorbereitenden Taufen, insonderheit der Johannestaufe vgl. Act. 18, 25; 19, 1 ff., die Rede ist) ausdrücklich als mit der Anfängerstufe und nicht mit der der τέλει zusammengehörig charakterisirt.

2. Man wird sich der Anerkennung kaum entziehen können, daß schon der Blick auf die historischen Berichte der Acta von erwachsenen Täuflingen die Frage nahe zu legen geeignet war, ob nicht schon für Kinder die Taufe dürfte beansprucht werden. Unterziehen wir uns der Prüfung dieser Frage, indem wir uns lediglich nach Anhaltspunkten in der Schrift umsehen und die baptistischen Versuche, die Entstehung der Kindertaufe zu erklären, auf sich beruhen lassen. Es ist wenig oder nichts damit ausgemacht, wenn man constatirt, in der Schrift sei die Kindertaufe ausdrücklich weder geboten noch verboten, noch überhaupt erwähnt. So leicht macht es die Schrift dem nicht, der zur Erkenntniß der Wahrheit kommen will, daß man sich nur zu bücken brauchte, um sofort einen unmißverständlichen Spruch aufheben zu können und alsbald mit seiner Sache im Reinen zu sein: ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς ist ihre Weisung. Zwischen nicht geboten und verboten liegt viel in der Mitte; es könnte factisch vorgekommen sein, daß die Apostel Kinder getauft hätten, und damit wäre die Kindertaufe noch so wenig geboten, wie etwa die Thatsache, daß in der apostolischen Zeit (z. B. Act. 18, 18) Gelübde abgelegt wurden, für uns Gelübde zum Gesetz macht. Die Kindertaufe kann nirgends ausdrücklich erwähnt und doch kann implicite Manches gesagt sein, sie zu empfehlen oder zu widerrathen; in jedem Fall ist auf das

Wesen der Sache selber einzugehen, um zu erfahren, für wen sie zugänglich sei oder nicht.

Bekanntlich hat man sowohl das factische Vorkommen von Kindertaufen in der apostolischen Zeit als lehrhafte Andeutungen einer Ermächtigung oder Anweisung zu ihr in den neutestamentlichen Schriften finden wollen. Was den ersten Punkt betrifft, so beruft man sich darauf, daß in der apostolischen Zeit ganze Hausgenossenschaften getauft worden seien. Allein vom Hause des Cornelius heißt es, Alle seien gottesfürchtig gewesen und schon reif zu vernünftigen Anhören des Wortes (Act. 11, 14; 10, 24. 33. 37); das Haus der Lydia war fähig, Worte der Ermahnung anzunehmen, Act. 16, 15, coll. 40; die Hausgenossen des Kerkermeisters heißen gleichfalls ib. V. 34 *πεισιτωχότες* in deutlicher Beziehung auf selbstthätiges Anhören des Wortes, V. 32. In demselben Zusammenhang mit dem Anhören der Predigt Pauli erscheint das Gläubigwerden des Crispus mit seinem Hause zu Corinth, 18, 8, coll. 4 ff., und 1 Cor. 1, 14 werden als getaufte Personen nur Crispus und Gajus erwähnt; vollends das Haus des Stephanas thut sich schon durch Dienstleistungen an die Heiligen hervor, 1 Cor. 16, 15, coll. 1, 16. Sonach ist es in hohem Maße unwahrscheinlich, daß in diesen Häusern unter den Getauften sich unmündige Kinder befanden. — Unter den apostolischen Lehrworten, welche man darauf angesehen hat, daß sie in Betreff der Kindertaufe irgend zu Schlüssen berechtigen, kommt zunächst in Betracht Act. 2, 39. Wird hier die Verheißung des Messias <sup>1)</sup> auch den Nachkommen der Hörer zugesprochen, so ist damit nicht mehr gesagt, als daß auch im N. T. die Gnade Gottes nicht aufhören wird zu sein *εἰς γενεάς καὶ γενεάς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν* (Luc. 1, 50), aber auch nichts weniger als dies (was freilich die Baptisten außer Acht lassen Wss. Kdd. 73 ff. Pg. 30), und das involvirt am Ende, daß die Gnade Gottes in Christo auch wie im A. T. nicht versäumt, die Bande des Bluts und der Natur überhaupt dienstbar zu machen für ihre ewigen Zwecke. Es ist aber unschwer einzusehen, daß damit für die Kindertaufe erst etwas ausgemacht sein kann in Verbindung mit anderen Momenten von durchschlagenderem Gewicht; denn über die

<sup>1)</sup> Unter *ἡ ἐπαγγελία* ist nicht die Geistesmittheilung zu verstehen, sondern (wie Act. 13, 32, Hebr. 11, 39 u. ö.) die Verheißung schlechthin, nämlich die des Messias, besonders wegen V. 36, auf welche Ankündigung die Rede besonders von V. 22 an binarbeitete und der Umschwung V. 37, sowie die Forderung der Taufe *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* sich stützen.



Realisirung der *ἐπαγγελία* im einzelnen Individuum ist hier in Betreff der *τέκνα* (welche hier überdies noch mit dem allerallgemeinsten Ausdruck Nachkommenschaft bezeichnet werden) nichts Anderes gesagt, als was den Angeredeten und denen *εἰς μακράν*, zwischen welche die *τέκνα* mitten hineingestellt werden, auch gilt: Gott muß sie herzubekommen und sie dürfen sich dem Ruf nicht entziehen. Ebenso wenig von unmittelbar entscheidendem Gewicht ist, daß der Apostel Col. 2, 11 die Taufe zusammenstellt mit der Beschneidung. Denn zunächst ist nicht sowohl von dem Verband als von dem Unterschied zwischen Taufe und Beschneidung die Rede: was die Beschneidung als *χειροποιητόν*, ohne lebendigmachende Kraft in ihrem Geleite zu haben, bloß forderte und verhieß, da sie der Zeit der *στοιχεῖα* und der *σκιὰ* angehörte (V. 8 und 17), das ist, seit in Christo das *πλήρωμα σωµατικῶς* erschienen ist (V. 9), in lebendige Wirksamkeit getreten, so daß es nun von der Taufe aus thatsächlich zu einer *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* kommen kann und zu einer *ζωοποίησις* mit Christo. Wenn aber Paulus, um der von den Irrlehrern zu Colossä behaupteten Nothwendigkeit der Beschneidung entgegenzutreten, gerade auf die Taufe hinweist, als mit welcher die *πλήρωσις* dessen gegeben sei, was vordem die Beschneidung war, so ist damit gesagt, daß zwischen Taufe und Beschneidung allerdings ein Parallelismus besteht, und es ist nicht eine willkürliche, sondern durch den Apostel selbst nahegelegte Frage, ob sich dieser Parallelismus auch auf das Lebensalter des Täuflings dürfe ausdehnen lassen. Für die Beantwortung dieser Frage sind wir aber lediglich auf die Natur der beiden parallelen Institutionen gewiesen. Was ist denn die Beschneidung? Vor Allem eine Erweisung der zuvorkommenden Gnade des Gottes Abrahams. Wie die Sünde schon in die Anfänge alles Fleisches verflochten ist, noch ehe der Mensch von sich aus das Böse erwählen kann, so nimmt in der Beschneidung <sup>1)</sup> die *χάρις σωτήριος* den Samen Israels, noch ehe er seinerseits nach Gott fragen kann, in ihren Wirkungskreis auf und für ihr Wirken wie für ihren Dienst in Anspruch. Wird der *χάρις σωτήριος* des Neuen Bundes ein ähnliches Vorgehen angemessen sein? Von vorn herein läßt sich das gewiß nicht verneinen, sofern es sich um Verhältnisse handelt, wo ähnlich wie unter dem alten Bunde ein ordnungsmäßiger Gnadenmittelhaushalt besteht, denn

<sup>1)</sup> Vgl. Hengstenberg, *Gesch. d. N.-B. im alten Bunde*, I, 256 ff.; nur ist bedenklich, zu sagen (pag. 258), die Beschneidung garantire die Kraft zur Ausrottung der angeborenen Sünde bloß nicht in der wirksamsten Weise.

wir sahen soeben, daß im Allgemeinen die Gnade noch fort und fort sammt den Eltern zugleich auch die Kinder ins Auge faßt, und schon früher ergab sich uns, daß es sich gerade in der Taufe um Erweisung der Gnade des Neuen Bundes als zu vorkommender handelt. Alles dies aber sind sehr lose Anknüpfungspunkte, welche erst dann etwas bedeuten, wenn wir, das Wesen der Taufe zusammenhaltend damit, wie Christus und die Apostel in Wort und That sich zu Kindern gestellt haben, zu der Ueberzeugung kommen müssen: die beiden gehören zusammen.

Ist nun die Taufe ihrem Wesen nach ein Ausfluß des Königsrechts Christi über alle Creatur, so ist zunächst unleugbar, daß auch die unmündigen Kinder unter seiner Oberhoheit begriffen sind. Ebenso wenig kann Streit darüber sein, ob ihnen das im Namen des lebendigen dreieinigen Gottes zusammengefaßte Heil nothwendig sei, und nur vom Standpunkt des particularismus gratiae, den wir hier nicht berücksichtigen wollen, ließe sich im Ernst fragen, ob auch der Heilandswille des Herrn die unmündigen Kinder mit umfasse. Doch ist auch damit die Kindertaufe nicht gerechtfertigt, so lange nicht feststeht, daß die Art der Heilswirksamkeit, mit der wir es in der Taufe zu thun haben, schon solchen Kindern etwas sein könne und wolle. Das würden wir in der That verneinen müssen, wenn die Taufe bloß Gaben verleihe, deren Empfang selbstbewußte, freithätige Glaubenserkenntniß und Glaubensgehorsam voraussetzte. Dem ist aber nicht so: die Taufe ist eine erste Einführung in die Lehrschule des Herrn, und mit den höchsten Gaben, die im Namen des Sohnes und des heiligen Geistes sich uns erschließen, faßt sie zugleich alle und jede guten Gaben zusammen, mit denen der Vater des Lichts sich seiner Creaturen annimmt, um sie zu seinem Sohne zu führen; sie hat es auf eine Lebensentwicklung im Licht fortschreitender Wahrheitsbezeugung und Wahrheitserkennniß abgesehen, wo von Stufe zu Stufe die Kunde und die Kraft dessen erfakt wird, was Vater, Sohn und Geist dem Menschen sind. Nichts liegt also mehr in der Natur der Sache, als daß die Taufe verschiedenen Stufen geistiger Reise zugänglich war und bleibt, sofern der Täufling seinerseits sich zugänglich finden läßt für sie. Wie steht es aber um diese Zugänglichkeit bei Kindern? Nach der baptistischen Polemik sollte man fast annehmen, ihnen erschienen die Kinder als schlechthin ohne Lebensverband mit Gott; aber bei ruhiger Ueberlegung tragen sie doch Bedenten, „Ungetaufte für unwiedergeborene Heiden zu halten“

(Urf. Erfl. p. 2) und unterlassen nicht, ihre Kinder mit Segenbitte Gott darzustellen, anscheinend nicht in dem Sinne, wie man Gott auch etwas ihm völlig Fremdes im Gebet befehlen kann. In der That besteht schon ein Naturband zwischen den Kindern und dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist: ist es doch der Vater, der ihnen das Leben gab (Mal. 3, 10), der Sohn, in dem und für welchen sie erschaffen wurden (Col. 1, 16; Joh. 1, 3), und der Geist als Geist alles Lebens, durch welchen sie das Licht erblicken (Ps. 104, 30). Und während dies Naturverhältniß zu Gott bei uns Erwachsenen verzerrt und verbildet erscheint, so daß eine Zurechtbringung, ja eine Umwandlung des *νοῦς* eintreten muß, haben die Kinder das voraus, daß von Unnatur und Verbildung in soweit bei ihnen nicht die Rede sein kann, als sie durch das Weltärgerniß zu Stande kommt: im Kinde erscheint das Menschenbild in der größten Unge-trübtheit, die, abgesehen von der erneuernden Gnade, noch möglich ist<sup>1)</sup>. Daher die Thatsache, daß das natürliche Wohlgefallen an Kindern durch Niemand so entschiedene Bestätigung gefunden hat wie durch Christum. Bestreiten können die Baptisten diese Thatsache nicht, sie bemühen sich aber viel mehr, sie im Interesse ihrer Lieblingsideen zurechtzulegen als zu verstehen. „Ich konnte nicht begreifen“, sagt einer (Schr. Darst. p. 9), „daß die Worte Matth. 18, 2 ff. auf kleine Kinder sollen angewandt werden können, sie sind aber alle auf jüngere oder noch im Glauben wankende Christen anwendbar“ — also soll wohl B. 2, 4, 5 eigentlich kein „Kind“ gemeint sein?! Wer aber ohne mitgebrachte Besserwisserei aufs Wort merkt, dem springt in die Augen, daß es ja gerade die Kindesnatur als solche ist, welche der Herr preist im Gegensatz zu der Eigenflugheit, die das Kind gering achtet, weil Menschen noch nichts daran gebildet und gekünstelt haben (B. 10): gerade weil die Kinder *μικροί* sind und sich als klein und hilfbedürftig geben (B. 4 u. 10), darum besteht ein Zusammenhang zwischen Kindern und dem Himmelreich, und diese Kindesnatur heißt dann geradezu ein Offensein für die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Marc. 10, 13 ff. pl.), ja eben das Umkehren zu dieser Kindesnatur ist recht eigentlich das richtige Eintreten in die Jüngerschaft (B. 15), die Taufe eines Erwachsenen setzt ein Umkehren aus der Unnatur voraus gerade zu dem zurück, was ihm als Kind in seiner Kindesnatur schon beigelegt war, aber unter dem Weltärgerniß

<sup>1)</sup> Vgl. die Ausführungen bei Beck, Reden, V, 11, 211 ff.

und dem eigenen Sündigen verloren ging. „Aber der Herr hat eben doch die Kinder nicht getauft!“ (Pg. p. 61 u. ö.). Beinahe hätte man sich hier die Antwort selber gegeben: „denn er taufte überhaupt nie“, hätte man nur weiter gefragt: warum that er denn das nicht? Ihm selber kam nicht die Wassertaufe zu, sondern die Geistestaufe, und für die Wassertaufe auf seinen Namen war erst Raum nach seiner Vollendung; darum erteilt er keine Wassertaufe und überläßt es den Jüngern, wenn die Zeit gekommen ist und sie als reife Haushalter über seine Geheimnisse dastehen, sich wie mit so vielem Andern auch mit der Frage zurechtzufinden, wie sie Kinder behandeln müssen. Eben Matth. 18, Marc. 10 und bei ähnlichen Anlässen ward ihnen der rechte Gesichtspunkt angewiesen, und um bei Matth. 21, 15 ff., Luc. 22, 28 ff. nicht zu verweilen, so hat der Auferstandene sie noch ausdrücklich und nachdrücklich Joh. 21, 15 ff. angeleitet, sich der *ἀγρία* und *προβάτια* anzunehmen als eines Eigenthums des Herrn, welches ihren Dienst sonderlich in Anspruch zu nehmen berechtigt sei: sie haben von des Herrn wegen noch als zarte *ἀγρία* und als heranwachsende *προβάτια* eine überwiegend hegende und nährenden Pfllege (*βόσκειν*) zu empfangen, ehe denn und damit sie als erwachsene *πρόβατα* dem Ganzen eingegliedert der Hirtenführung zu folgen vermögen, welche dem einzelnen Gliede der Heerde schon eigene Kraftaufwendung zumuthet (*ποιμαίνειν*, cf. 10, 27). Der Herr gab den Kleinen als der rechte *ποιμὴν βόσκων* was er gemäß der damaligen Stunde seines Wirkens und ihres Fassungsvermögens ihnen geben konnte, er taufte sie nicht, er nahm sie auch noch nicht in Unterricht — was that er aber? Er segnete sie, indem er sie auf den Arm nahm wie der Hirte ein Lamm, dem der Weg beschwerlich sein würde; — wie denn nun, wenn die Taufe unmittelbar den Täufling gerade zu dem macht, was diese Kinder eben kraft jenes Segens wurden, zu Pflanzen, auf welche er sein bewahrendes und gedeihengebendes Aufsehen richtet? Denn das merken (Pg. 62) auch die Baptisten selbst, daß dies Segnen mehr war als bloße ergreifende Feierlichkeit.

Zu dem bevorzugten Naturverhältniß der Kinder zu Gott kommt aber ein weiteres historisches Band hinzu, wenn dieselben von ihren Eltern her dem Wirkungskreis des Evangeliums angehören. Schon das Kind des Israeliten steht als Israelitenkind dem Bunde Gottes nahe und muß die Beschneidung empfangen, und wenn gesagt wird (Pg. 71), bei dieser sei es bloß auf zeitliche äußere Vorzüge abgesehen gewesen, so wird schwerlich Jemand im Ernst glauben, mit solcher



Behauptung dem Wort „ich will deines Samens Gott sein“ gerecht zu werden: war denn die *πολιτεία* Israels mit ihrer Pädagogie eine bloße bevorzugte Versorgungsanstalt für die Erde? Nun ist aber gewiß, daß Christus die Segnungen des alten Bundes nicht annulliren, sondern im Wesen bewahren, erfüllen will, und so ist es gar nicht unrecht, aus dem Factum, daß Paulus Col. 2, 11 Beschneidung und Taufe überhaupt parallelisirt in Verbindung mit Act. 2, 39 den Schluß abzuleiten: Gott streckt in den Eltern und ihrer Gemeinschaft an seinem Wort sofort seine segnende Hand auch nach den Kindern aus, und ein Eintritt in die bundesmäßige Offenbarungsgemeinschaft des Herrn durch die Taufe steht unsern Kindern in ähnlicher Weise offen wie den Israelitenskindern durch die Beschneidung. Dreht sich doch die Beschneidung um dieselben Verheißungen und Verpflichtungen, die in der Oeconomie des N. T. ihre Erfüllung finden im Anschluß an die Taufe. Vgl. Deut. 30, 6 und 10, 16 mit Col. 2, 11 ff.

Es ist hier der Ort, auf die vielbesprochene Stelle 1 Cor. 7, 14 näher einzugehen. Daß dort Paulus den Kindern eines christlichen Vaters oder einer christlichen Mutter das Prädicat *ἅγια* giebt, hat die baptistische Polemik zu nicht geringer Kraftanstrengung herausgefordert, um sich der Folgerungen zu erwehren, die man zu Gunsten der Kindertaufe daraus gezogen hat. Der oft angezogene Bengel (p. 63, cf. auch Wss. Kdd. p. 78) die resolute Auskunft, „geheiligt *ἐν τῇ γυναικί*“ heiße nicht geheiligt durch, sondern für das Weib und das begründe sich durch die Rechtmäßigkeit der Ehe, die Kinder seien *ἅγια*, sofern sie nicht Kinder der Hurerei, sondern legitim seien, — als ob *ἐν* jemals „für“ bedeuten und *ἅγιος* jemals zum bloßen Gegen-  
satz von *νόθος* abgeschwächt werden könnte oder *ἡγιασται* zu einem bloßen *ἔχειτι χοῦσθαι*! Daß das *ἡγιασται* nicht auf der göttlichen Institution der Ehe beruht, ist deutlich aus dem *ἀδελφῶ* im zweiten Versgliede: der Ehemann als Christ, nicht schon als Ehemann, ist es, in welchem das nichtgläubige Weib geheiligt wird. Der Uebersetzer des Tractats scheint diese Auslegung doch zu gewagt gefunden zu haben und macht, eine exegetische Grille de Wette's ausbeutend, eine andere ausfindig, die sich vielen Beifalls zu erfreuen scheint (Pg. 66 ff. Schr. Darst. 28 ff. Wss. Kdd. 76 ff.). Man sagt, Paulus stelle hier mit dem nichtgläubigen Ehegatten eines Christen oder einer Christin auf eine Linie die Kinder dieser Eheleute, ja nicht bloß die, sondern die Kinder der ganzen Gemeinde. Denn nur die ganze Gemeinde werde im Context mit *ἐμεῖς* angeredet; wo er einzelne

Glieder der Gemeinde für ihre besonderen Verhältnisse instruiren, gebrauche der Apostel nicht die zweite, sondern die dritte Person. Nun sei die Argumentation diese: müßte man die nichtgläubigen Ehegatten für (levitisch) unrein halten, daß es also verboten wäre, mit ihnen umzugehen, dann müßte man alle Kinder der Gemeinde verstoßen, statt sich ihrer Versorgung und Erziehung zu unterziehen; so wenig nun dies angehen könne, so wenig könne auch die gemischte Ehe ohne Weiteres für verwerflich angesehen und ihr Fortbestand verwehrt werden. Sonach habe Paulus sein Argument darauf gebaut, daß alle Christenkinder mit denen, die als Nichtgläubige außer der Gemeinde stehen, gleichzustellen wären, und damit sei sonnenklar, daß von einer Befugniß, Kinder zu taufen, weder in Corinth die Rede gewesen sei, noch jetzt die Rede sein könne auf Grund dieses apostolischen Ausspruchs. Ein wahres Raupennest exegetischer Gaukelei! — Hat denn Paulus die Decke Moses über dem Angesicht gehabt bei den Worten seines Herrn Matth. 18 und Marc. 10, daß er hier das gerade Gegentheil lehren könnte? Treten wir, anstatt zunächst auf die Begräunung des Schuttes Bedacht zu nehmen, sogleich an den Text selber. In Corinth befinden sich Gläubige in ehelicher Verbindung mit Nichtgläubigen, und es drückt sie das Bedenken, ob diese gemischte Ehe fortbestehen dürfe, ob sie nicht vielmehr schuldig seien, sich von dem nichtchristlichen Ehegatten zu scheiden, — versteht sich, um nicht Schaden zu nehmen an ihrem Seelenheil; handelt sich's doch in der ganzen Erörterung Cap. 7 ff. nicht um levitisch rein oder unrein, sondern darum, was dem Christen *καλόν*, was ihm förderlich oder hinderlich sei in seiner christlichen Lebensentwicklung (B. 1, 8, 26, 28, 33, 35; Cap. 8, 8—13)! Paulus, dessen Rath sich die Bedenklichen<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Niemand als diese, also die in gemischter Ehe lebenden Christen, sind B. 14 mit *ὑμῶν* gemeint. Es ist doch ziemlich selbstredend, daß, wo brieflich, also andereweise, verschiedenen Personen auf ihre Anfragen Bescheid ertheilt wird, der Gebrauch der zweiten Person überall zunächst liegt, und ein Ueberspringen aus der zweiten in die dritte Person, oder umgekehrt, nichts so Besonderes ist, daß man den Canon aufstellen dürfte: je nachdem die zweite oder dritte Person gebraucht wird, sind andere Leute gemeint und bei *ὑμεῖς*, *ὑμῶν*, *ὑμᾶς* ist an die ganze Gemeinde zu denken. B. 21 wird in der zweiten Person angefangen, *δοῦλος ἐκκλησίας*, und der Bescheid über dieselben Verhältnisse in der dritten Person weiter geführt; ebenso B. 12 der Bescheid an die in gemischter Ehe lebenden Christen in der dritten Person begonnen, B. 16 ein solcher *ἀνὴρ* und eine solche *γυνή* direct angeredet, B. 17 wieder in der dritten Person fortgefahren, — und wenn nun diese Männer und Frauen zusammengefaßt werden, so soll unter *ὑμῶν*, *ὑμεῖς*.

erbeten haben, will für den Fall, daß der nichtchristliche Ehegatte seinerseits die Ehe aufrecht erhält, von keiner Scheidung wissen; denn wo auf der einen Seite so entschiedene Anhänglichkeit an das Evangelium besteht, daß Jemand demselben zufällt und an ihm festhält, obwohl es die Harmonie zwischen ihm und dem ihm von allen Menschen Zunächststehenden antastet, dem Ehegatten, ja daß er vermöchte, um des Evangeliums willen Mann oder Weib zu verlassen, — und dagegen auf der andern Seite der nichtgläubige Ehegatte dem Evangelium nicht so entschieden gegenübersteht, daß er sein gläubiges Ehegemahl um des Glaubens willen verlassen oder verstoßen möchte (*συνεδοκεῖ οὐκ εἶναι μετὰ κτλ.* B. 12, 13), da, sagt der Apostel, liegt die Sache nicht so vor, daß der Gläubige fürchten müßte, es werde ein solcher Ehegatte ihm zur Klippe werden. Man denke unter solchen Umständen nicht an Scheidung, mahnt er, „denn (nicht gefährdet wird der Gläubige, sondern vielmehr) geheiligt ist der nichtgläubige Mann in seinem Weibe, und geheiligt das nichtgläubige Weib in dem Bruder: sonst sind naturgemäß (*ἄρα* leitet eine Folgerung ein, die sich aus der Natur der Sache von selber ergibt) eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig.“ Also der Apostel will mit anderen Worten auf den nichtgläubigen Ehegatten so lange er nicht aus Widerwillen gegen das Evangelium sich scheidet, den Kanon Luc. 9, 50 angewandt wissen: „wer nicht wider uns ist, der ist für uns“, und daß diese Auffassung der Sachlage richtig sei, davon sucht er die Leser zu überzeugen durch den Hinweis darauf, daß, wenn ihre Bedenklichkeiten begründet und ihre Ehen unhaltbar wären, ihre Kinder *ἀκάθαρτα* sein müßten. *Ἀκάθαρτος* (*ἄσπυ*) nun bezeichnet nicht bloß, was unrein ist von Natur und Gesinnung und deshalb den, welcher damit umgeht, unrein macht (2 Cor. 6, 17; Eph. 5, 5, vgl. 7), sondern auch, was durch fremde Einwirkung unrein geworden ist (Lev. 11, 25; 15, 5; Num. 5, 2; 19, 13, 16. 19 u. ö.; ebenso *καθαρός* neben *καθαρίμενος* = rein geworden, gereinigt, Joh. 13, 10;

---

*ὑμεῖς* sofort die ganze Gemeinde zu verstehen sein! ? Ist B. 5 unter *ὑμεῖς*, *ἐμὸν* dann auch die ganze Gemeinde gemeint mit Einschluß der *ἁγίων* und derer, die dasselbe Charisma haben wie Paulus? Vellends B. 15 ist noch einmal *ἐν δὲ ἐκέρηνη κήληκεν ὑμῶν ὁ θεός* von den Christen in gemischter Ehe gesagt. Denn Tischendorf hat, jetzt auch durch Cod. Sin. unterstützt, vollkommen richtig *ὑμεῖς* statt *ἡμεῖς* in den Text aufgenommen; der communicativen Ausdrucksweise hätte sich hier Paulus um so weniger naturgemäß bedienen können, da ihm (B. 7) daran lag, die Singularität seiner ehelosen Stellung zu betonen.

15, 3). Nimmt man ἀνάδραγα im activen Sinn, so würde der Apostel sagen: „wäre das von mir behauptete ἡγίασαι nicht richtig und auch unter den B. 12. 13 angenommenen Umständen der nichtgläubige Ehegatte dem Gläubigen eine Klippe — dann müßten diesen Gläubigen naturgemäß ebenso gut seine Kinder verunreinigen“. Es leuchtet ein, daß das unmöglich des Apostels Meinung sein kann; er hätte dann ja von der Kindesnatur die entgegengesetzte Vorstellung wie Matth. 18 hegen und glauben müssen, daß Kinder, der elterlichen Autorität unterthan und vielleicht noch ganz unmündig, dazu ange-  
 than wären, den Glauben eines Vaters oder einer Mutter zu schädigen, die im Stande wäre, im Nothfall um dieses Glaubens willen auch das nächste Blut zu verlassen! Nimmt man aber ἀνάδραγα im passiven Sinne, so ist die Meinung: „liese auch unter den B. 12. 13 bezeichneten Umständen der Christ in gemischter Ehe Gefahr, so müßte naturgemäß diese Gefahr auch (wo nicht allererst) an den Kindern verwirklicht, sie müßten verunreinigt worden sein, sc. durch den Einfluß des nichtgläubigen Vaters oder der nichtgläubigen Mutter“. So ist die Argumentation vollkommen überzeugend; ein Kind läßt sich leiten, und ein nachtheiliger Einfluß im Hause, der für Mann oder Weib gefährlich werden könnte, muß nothwendig ebenso und noch mehr an den Kindern sich verwirklichen, wogegen die Erwachsenen geistige Wehrfähigkeit besitzen, und unter den im Text vorausgesetzten Umständen der Gläubige eben durch seinen Glauben die geistige Ueberlegenheit auf seiner Seite hat. Das aus bloßer Voraussetzung gefolgerte ἀνάδραγά ἐστιν ist nun aber so wenig eingetreten, daß vielmehr mit πῶν δέ — welches hier nichts Anderes bedeutet (gegen Otto p. 105), als es in einer apagogischen Argumentation stets bedeutet — auf das gerade Gegentheil von ἀνάδραγα hingewiesen werden kann: ἡγιά ἐστι, womit die Voraussetzung, aus welcher das ἀνάδραγα folgen müßte, als unzulässig und das ἡγίασαι als richtig erwiesen ist. — Was indessen der Inhalt der in Rede stehenden Heiligkeit oder Verunreinigung sei und wie die eine oder die andere vermittelt zu denken, das führt der Text nicht näher aus; nur der Zusammenhang und die Natur der Sache können weiteren Aufschluß geben. Zunächst das ἡγίασαι betreffend ergibt der Zusammenhang, daß demselben ein negatives Moment innehaften muß: der nichtgläubige Ehegatte ist keine verunreinigende Uebermacht für seine Angehörigen — ἡγίασαι also insofern = οὐ ζωνοί. Hieran hindert ihn eine höhere Macht, die in dem gläubigen Gatten wirkend



ihm umgiebt: ἡγίασται ἐν τῇ γυναικί oder ἐν τῷ ἀδελφῷ; danach wird das ἡγίασται auch ein positives Moment in sich bergen müssen, und dies findet sich B. 16 angedeutet: das Bleiben bei dem nichtgläubigen Ehegatten legt dem Gläubigen die Hoffnung nahe σώσω τὸν ἄνδρα oder τὴν γυναῖκα, wennschon der Apostel, recht verstanden (s. Meyer z. d. St.), dieser naheliegenden Hoffnung kein unter allen Umständen entscheidendes Gewicht zuerkennen will <sup>1)</sup>. Das sind eben diejenigen beiden Momente, die uns überall entgegentreten, wo von Heiligung die Rede ist: Gott erweist sich als den Heiligen, sofern er das Böse niederhält und niederkämpft, dem Guten aber aufhilft und den, der ihn fürchtet, in seine lebendigmachende Nähe bringt; den Creaturen aber fließt Heiligung zu in demselben Maß, wie sie in Gottes Nähe kommen, wo eine durch Reinigung rettende und lebensschaffende Hand sich nach ihnen ausstreckt — daher die Synonymie von ἁγιάζειν und καθαροῦν und die Gegenüberstellung von ἅγιος und ἀκαθάρτος. In unserem Zusammenhang nun kann des nichtgläubigen Mannes Heiligung nicht eine solche sein, wie sie durch gläubiges Einführen zu Gott sich vermittelt, das ἡγίασται ist eingetreten ἐν τῇ γυναικί oder ἐν τῷ ἀδελφῷ ohne weitere Betheiligung des Nichtgläubigen, als insofern er συνευδοκῶν ist, seine Ehe fortbestehen zu lassen. Within ist an ein ἁγιάζειν im Sinn von 1 Tim. 4, 3 ff. zu denken: wie alles πλῆμα Gottes durch sein Wort dem Menschen als καλόν kenntlich und durch Dankagung und Bitte zum Segen wird, ähnlich ist unter den obwaltenden Verhältnissen der dem Evangelium noch unentschieden gegenüberstehende Ehegatte seinem Hause statt einer Klippe vielmehr eine Uebung und vor Allem ein in die

<sup>1)</sup> Otto, wider die Abrenuntiation bei der Kindertaufe u. s. w., Zwickau 1864, will pag. 102 ff. ἡγίασται von einem bloß mechanischen Indienststellen für Gott und sein Reich verstehen: Gott bediene sich der nichtgläubigen Eheleute um der zu hoffenden Kinder willen, die für sein Reich geboren würden (ein Gedanke, der wohl eher in die propagandistische Politik als in die apostolische Seelsorge hineinpast), mit Ausschluß des Gedankens an eine sittliche Einwirkung auf diese Werkzeuge. Die ist aber nie ausgeschlossen, wo von einem ἁγιάζειν von Personen für den Dienst Gottes die Rede ist; nicht bloß Israels Heiligung faßt mit der Verpflichtung zu Jehova's Dienst auch die Hoffnung auf Jehova's Segen zusammen (vgl. etwa Deut. 7, 6 ff.; 26, 19; 28, 9; 33, 9), sondern auch bei den von Otto angezogenen Beispielen, Jerem. 51, 27; Jes. 13, 3, schließt die Heiligung der Meder und Perser zu Kriegsknechten Gottes einen Aufganz der Erkenntniß Gottes für diese Heidenvölker ein, wie in der Weissagung (Jes. 45, 3 ff.), so bekanntlich auch in der Erfüllung (vgl. Hengstenberg a. a. O. II, 2, p. 300).

Nähe Gottes gerücktes Menschentkind, über welchem *λόγος Θεοῦ καὶ ἔντεσις* als helfende Hände walten, ihn zu gewinnen, vgl. auch 1 Petr. 3, 1 ff. Und nun die *τέκνα ἁγία*? Von ihnen heißt es nicht *ἡγιασται*, sondern *ἁγιά ἐστιν* — warum hat der Apostel den Ausdruck modulirt, wenn die Stellung der Kinder zum Glauben ganz dieselbe wäre, wie bei dem nichtgläubigen Vater oder der Mutter? Sollte es genügen, etwa zu sagen (vgl. Otto p. 106): der nichtgläubige Ehegatte hat erst durch sein *συνευδοκεῖν* in das heilige Verhältniß sich hineingestellt und steht deshalb darin, dagegen standen die Kinder ohne Weiteres darin und waren völlig davon beherrscht? Es ist noch gar nicht ausgemacht, ob der Apostel kleine, erst nach der Befehrung ihres Vaters oder ihrer Mutter zum Christenthum geborene Kinder im Auge hat, und es ist wohl unstreitig, daß neben dem Einfluß des christlichen Familienhauptes sich der des nichtchristlichen bei den Kindern ebenfalls geltend machte; in keinem Fall geschieht dem einfach starken Prädicat *ἁγία* auf diese Weise sein Recht, da es so ohne limitirende Näherbestimmung nur von Christen gesagt wird. Ich sehe in der That nicht, was übrig bleibt, als zu erklären: diese *τέκνα* heißen *ἁγία*, weil sie Christen geworden waren. Was bei Timotheus, dem Sohn einer solchen gemischten Ehe, der Fall war (Act. 16, 3; 2 Tim. 1, 5), müßte sonach in Corinth Regel gewesen sein, und wirklich lesen wir B. 36 ff., daß viele corinthische Christen Kinder hatten, die gleichfalls zum Evangelium standen, indem sie Hauptfragen ihres Lebens von seiner Entscheidung abhängig machten; wie könnte sonst auch der Apostel so ohne Weiteres die Kinder zum Gehorsam gegen die Eltern *ἐν κυρίῳ* ermahnen, wenn sie den Herrn nicht als ihren Herrn bekannt hätten, Eph. 6, 13? — denn *ἐν κυρίῳ* sagt nicht bloß „nicht wider den Herrn“, sondern auch „nicht ohne den Herrn“. Hiernach würde sich dann das *ἀκούσατα* auch genauer bestimmen und geradezu = Heiden zu setzen sein, und die ganze Stelle wäre zu umschreiben: „wenn der Christ in gemischter Ehe auch neben einem vertragssamen Ehegatten für seinen Christenstand Gefahr liefe und nicht vielmehr seinem noch ungläubigen Ehegatten zum Segen wäre, dann hätten doch nothwendig eure Kinder dem Heidenthum zufallen müssen; statt dessen sind sie aber Christen geworden.“

Ist aus dieser Stelle in Betreff der Kindertaufe etwas zu ersehen? Es steht gar nicht da, daß diese Kinder als Säuglinge durch

die Taufe *ἁγία* geworden, sie werden nicht *βολέη*, oder *παιδιά*, sondern umfassender *τέκνα* genannt; es steht auch nicht da, daß sie erst nach der Befehrung ihrer Eltern geboren seien, noch weniger, daß sie von Mutterleib und Kindesbeinen an *ἁγία* gewesen: möglich, daß sie wie die B. 36 ff. erwähnten Kinder schon geboren waren, da ihr Vater oder ihre Mutter Christ wurden, und wurden sie hernach geboren, so konnten sie, als Paulus diese Worte schrieb, schon bis 7 Jahre und etwas darüber alt (dies ist das Wahrscheinlichere, von Erwachsenen würde wohl gesagt sein *ἁγιοί εἶσι*, während *ἁγία ἐστὶ* angemessener ist für unmündige kleine *νύπια*) und in der Zeit getauft sein; — ausgeschlossen ist aber ganz und gar nicht, daß sie als Säuglinge die Taufe empfangen <sup>1)</sup>: das beruht auf sich. Gleichwohl ist man von einem ganz richtigen Gefühl geleitet gewesen, wenn man diese Stelle in Betreff der Kindertaufe um Rath fragte: es findet sich in ihr ganz beiläufig eine historische Thatsache von ganz erheblich instructiver Bedeutung registrirt, die nämlich, daß nicht bloß in sporadischen Fällen, wie bei Timotheus, sondern ganz regelrecht es selbst in gemischter Ehe den Kindern nahe lag, den Weg zu Gott zu finden und selber Christen zu werden. So ward es selbst in heidnischer Umgebung mit der That besiegelt, daß dem Hause Heil widerfuhr, wo Vater oder Mutter gläubig wurden (Act. 16, 31; Luc. 19, 9), und die Kinder der Verheißung Erben sind (Act. 2, 39); denn der Herr ist ein Erbarmer denen, die ihn fürchten, *εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς*.

Ziehen wir jetzt zusammen, was sich in Betreff der Schriftmäßigkeit der Kindertaufe herausgestellt hat, so ist zu sagen: 1) Wenn die Taufe ist ein Ausfluß der Himmel und Erde umfassenden Königs-

<sup>1)</sup> Sagt man: Paulus würde anders argumentirt haben, wenn diese Kinder getauft gewesen wären, denn ihre Heiligkeit hätte dann einen anderen Grund gehabt, — so übersieht man, daß es sich im Context nicht um die Frage handelt, aus welchem Grunde die Kinder heilig seien, sondern warum die in gemischter Ehe lebenden Christen ihrerseits sich nicht scheiden sollen; auf die Kinder kommt der Apostel nur mittelbar, und was in aller Welt hätte er auf Grund der Taufe in der Kürze von den Kindern anders sagen können, als was hier und ähnlich Eph. 5, 26 wirklich gesagt wird: *ἁγία ἐστὶν*? Von sanctitas uterina oder einer Erbgnade, daß die Kinder um des Glaubens ihrer Eltern willen gleichsam zurechnungsweise heilig seien, steht weder hier noch anderwärts, auch Röm. 11, 16 nicht, geschrieben, wohl aber gilt Röm. 9, 8 und daneben 1 Tim. 4, 5, daß also unbestritten bleibt, was die alten Theologen in diesem Zusammenhang von sanctitas consecrationis (3. B. Vitringa, Obs. sac. Franeq. 1712, I, 344) lehren.

würde Christi — wie sollten da die Kinder von ihr ausgeschlossen sein? 2) Wenn das Wesen der Taufe darin besteht, daß sie ist eine in zu vorkommender Gnade sich anbietende Einsegnung, um als Jünger Jesu Christi kennen zu lernen Gott, nicht allein, wie er der Geber der vollkommenen Gabe ist im Namen des Sohnes und des heiligen Geistes, sondern auch aller guten Gabe, durch welche der Vater des Lichts in vorbereitender Gnade zum Sohne zieht — wie mag man den Kindern die Taufe weigern? So wenig auf dem Acker etwas wachsen oder die Menschenhand etwas ausrichten mag, es habe denn zuvor Gott seine Sonne gesendet, mit Licht und Wärme das Erdreich zu segnen und zuzubereiten auf den Empfang der Saat — so wenig mag der Same des Wortes aufgehen im Menschenherzen, wenn ihm nicht in ähnlicher Weise der Boden bereitet ist. 3) Wenn die Taufe bei ihrem Empfang bei dem Täufling voraussetzt offene Zugänglichkeit und Willigkeit, sich leiten zu lassen durch den Herrn und sein Wort, wenn als Normaltypus dieser Bildungsfähigkeit eben die Kindesnatur hingestellt wird — welche eine Decke Moses über dem *ἡγάρκτιστον* Marc. 10, 14, welche ein eigen sinniges Sichzurückschrauben in den dort gerügten Irrthum der Jünger, wenn man den Kindern den Taufsegen weigert um derselben „Kleinheit“ willen, die ihnen in den Augen des Herrn zum Vorzug gereichte! 4) Wenn Gottes Gnade im N. T. nicht weniger als im A. T. vermittelt der Eltern sofort auch nach den Kindern ihre Hand ausstreckt, indem im Wort und Gebet heiligende Mächte ihnen nahe treten; wenn auch im heidnischen Hause und Volke der gläubige Vater oder die gläubige Mutter sich als siegende Macht der Wahrheit sonderlich an den Kindern erwies, und zwar nicht ausnahmsweise (Timotheus), sondern der Regel nach: wie kann man denn da den Kindern die Taufe weigern, wo das Heidenthum gar nicht mehr als zu Recht bestehend anerkannt wird, sondern die gesetzlichen Lebensordnungen Jedem das Evangelium nahe bringen und ihn an die Thür der Jüngerschaft Christi stellen müssen? Summa keine unschriftmäßige Lehre, als wenn man den Kindern die Taufe abspricht, weil sie eben unmündige Kinder seien.

3. Die Bedeutung dieser in ihrer Veredlung nachgewiesenen Kindertaufe darzustellen, können wir uns kürzer fassen. Ein Gesetz, die in der Christenheit geborenen Kinder zu taufen, wie es am Ende die Baptisten begehren möchten, ist mit Allem, was wir ausgeführt haben, nicht gegeben und konnte auch nicht gegeben werden, da die



Taufe überall nicht vom Gesetz, sondern vom Evangelium her ist, eben weil sie ihre Taufe unter den Gesichtspunkt des Gesetzes stellen, schrumpft sie den Baptisten zusammen zu einem Opfer- und Huldigungsact, mit dem der Mensch vor Gott erscheint; es darf nicht überraschen, wenn man sich mit ihr einmal unter die langen Denktzettel und breiten Kleidersäume verläuft. Auf gleich falschen Boden würde man aber sich begeben, wenn man im Wege gesetzlichen Zwanges die Taufe auch da fordern wollte, wo Eltern sich gegen die Taufe ihrer Kinder sträuben, sei es aus Widerwillen gegen das Evangelium, sei es aus Befangenheit in irrigen Tauftheorien. So lange die christliche Völkerverfassung besteht und ihre Ordnungen Jedem die Bahn freigeben, ja ebnen wollen, damit er an der Hand des Evangeliums seinen Lebenslauf als einen Jüngerlauf anlege, so lange ist Allgemeinheit der Kindertaufe ganz in der Ordnung, und man kann es sogar vertragen, — nur daß man es nicht als das Richtige und Genügende hinstelle! — wenn auch Solche ihre Kinder zur Taufe bringen, bei welchen es vor der Hand noch nicht mehr ist als wohlmeinende loyale Observanz. Wenn aber auch das aufhört, so wird die Sache anders: die *ἐκκλησία* Christi handhabt sich durch *μαθητεύειν*, nicht durch *ζυγιοῦν* seiner Zeugen, deshalb haben sie keinen Widersacher oder Verirrten zur Taufe seiner Kinder zu zwingen. Andererseits, wo Eltern ausdrücklich oder offenkundig wollen, daß ihre Kinder nicht zu Jüngern des Herrn werden, und doch aus irgendwelcher Absicht die Taufe verlangen, etwa wie Matth. 3, 7 ff. oder behufs Vergewaltigung des christlichen und kirchlichen Gewissens, da ist nach dem Vorgang Johannis des Täuflers der Maßstab Matth. 7, 6 anzulegen. Köste sich aber einmal die ganze christliche Völkerverfassung auf, so würde damit wohl die Allgemeinheit der Kindertaufe, der *baptismus promiscuus*, aufhören, aber die Kindertaufe selber würde bleiben bei Allen, die die Königswürde Christi und seine Lehrschule als den einigen Hort und Weg des Heils für sich und ihr Haus erkennen.

Was hat nun aber das getaufte unmündige Kind an der Taufe, die es empfing? Eben was jene zum Heiland getragenen Kinder daran hatten, daß der Herr sie segnete: sie sind in Kraft seines Segens unter sein gnädiges Aufsehen gestellt und genommen, und er wendet ihnen sein Angesicht zu, nicht wie jedem andern, auch dem versäumten Menschenkinde, sondern wie einem ihm aufgetragenen Schützling. Durch dies sein gnädiges Aufsehen wird „das Saatsfeld in den Kinderherzen

zum Voraus zubereitet für eine nachfolgende Einsaat des Geistes im Worte, wie unsre Felder für die natürliche Saat zubereitet werden müssen nicht nur durch unsre Arbeit und Mittel, sondern vor Allem durch die oberen Segenskräfte von Licht und Luft<sup>1)</sup>. Denn wie alle creatürliche Lebensentfaltung zu ihrem Ausgangspunkt hat das göttliche Segenswort (Gen. 1, 22. 28; 9, 1. 11, coll. 8, 21 ff.), so geht auch von dem göttlichen Segensworte aus und faßt wiederum in ihm sich zusammen alle göttliche Selbstbezeugung und Gabenspendung im entfernteren (Gen. 2, 3; Exod. 20, 11) wie im unmittelbaren Zusammenhang mit seinem Gnadenbunde (Gen. 12, 3; Eph. 1, 3). Und insonderheit bei Christo concentrirt sich gleichsam in seinem Segenswort die Selbstbezeugung seiner Macht und seiner Nähe: *ἐλογίζουσας* sättigt er (Luc. 9, 16) die Tausende in der Wüste mit wenigen Broden, *ἐλογίζουσας* weilt er (Matth. 26, 26) Brod und Wein, um mit der Gemeinschaft seines Todes, seines Lebens und seiner Zukunft zu speisen, bis die Vollendung da ist, *ἐλογίζουσας* thut er Luc. 24, 30. 31 den Jüngern die gehaltenen Augen auf. So legt er in der Taufe segnend den Namen Gottes auf den Täufling, nicht bloß, wie auch eines Menschen Segen schon eine lebensfördernde Kraft ist (Prov. 11, 11, vgl. auch Sir. 3, 9), sondern als Wort des *ἐξουσίαν ἔχων*, kraft dessen es heißen muß: *ἐπαπαύσεται ἐν αὐτῷ ἡ εὐχὴ*, Luc. 10, 6, und was Matth. 18, 5 ff. gesagt wird bis v. 14. Es ist aber über das Ziel hinaus geschossen, wenn man auf Grund dieses Verhältnisses sofort von Wiedergeburt und Einwohnung des heil. Geistes reden will, als von „in, mit und unter der Taufe“ vollzogenen Thatfachen, und am wenigsten ist man dazu ermächtigt durch die oft mit Ecclat geltend gemachten Stellen Joh. 3, 3 ff und Tit. 3, 5. Daß Tit. 3, 5 von *πalingenesία* in einem andern Sinne geredet werde und der Apostel zeigen wolle, welches Ziel die Taufe dem Leben anweist, ist schon oben unter II, 3 gezeigt und nicht weniger, wie unstatthaft es sei, Joh. 3, 3 ff. ohne Weiteres auf die Taufe zu beziehen. Wendet man Joh. 3 gar so aus, daß man etwa sagt, so wenig der Mensch etwas thun könne zu seiner leiblichen Geburt, so wenig könne er es auch zu seiner Wiedergeburt, — so hat man die Stelle vollends mißverstanden; denn nicht die Passivität des Verhaltens (die, im Vorbeigehen bemerkt, bei Allem, was lebendig geboren wird, nicht einmal statuirt werden kann) bildet das tert. comparationis zwischen

<sup>1)</sup> Bedf., Neden, V, 213.

γέννησις und ἀναγέννησις, sondern dies, daß die Geburt der maßgebende Ausgangspunkt der nachfolgenden Lebensentwicklung ist: was aus dem Fleisch geboren wird, ist eben deshalb Fleisch, und was aus dem Geist geboren wird, Geist<sup>1)</sup>. Vollends widerspricht eine Wiedergeburt in, mit und unter der Taufe der Natur der Sache wie die Schrift sie vorstellt; denn Verstandniß und Empfang des (Geistes) erschließen sich ja erst vom Erkennen des Vaters und des Sohnes aus (Joh. 14, 17, 23, coll. 16, 3) und sind ohne *γνωσιν* und *γνώσκειν* nicht möglich. Selbst wo bei Cornelius in Caesarea sofort mit der Predigt Petri die Geistesausgießung eintrat, war diese nicht unvermittelt, sondern vorbereitet durch eine Zudit der Gottseligkeit, die nicht bloß das allgemeine Suchen nach Gott in einer allen natürlichen Lebensbeziehungen durchdringenden Kraft umfaßte (Act. 10, 2. 7. 24), sondern auch das Auge schon auf den Nazarener gerichtet hatte (B. 37), dessen Thaten vor einigen Jahren das Land bewegten. Und ebenso wenig ist die Annahme eines latenten Wohnens des Geistes im Getauften stichhaltig; denn Joh. 14, 17 folgert aus dem Weilen des Geistes bei und seinem Sein im Menschen, daß dieser ihn erkenne — wie kann auch das, was das Licht selber ist, ohne seinen Schein sein! Spricht man vom Stein der Wiedergeburt, so ist der Ausdruck mindestens nicht concinn, denn die Geburt ist kein Gewächs; der Geburt entspricht ähnlich wie der Pflanze ihr Stein: die Zeugung, aber die geschieht durchs Wort und zwar als lehrendes Wahrheitszeugniß, Jac. 1, 18; 1 Petr. 1, 23 ff. Wichtig ist jedoch, daß das Segenswort dem Verhört vorbereiten in ähnlicher Weise vorangeht wie die Zubereitung des Bodens der Bestellung der Saat.

Ordnungsmäßig entwickelt sich auf Grund der Taufe das Leben weiter nicht anders, als wie sich überhaupt die *ἐκτελέω* — eine solche ist ja die *ἐκλογή* — zur *κλήρωσις* und *ἐκτίσσις* entwickelt. Mit der Verheißung selber ist vom Moment an, wo sie gegeben wird, die Initiative ergriffen zur Erfüllung, nicht bloß, weil der tren ist, der sie gegeben hat, sondern weil das Wort der Verheißung von Stand an als lebendig productiver Factor in die Entwicklung eingreift<sup>2)</sup>, indem es durch Gedanken der Furcht und der Hoffnung die Gemüther auf Gott richtet und sie so tüchtig macht, das Verheißene zu empfangen und das Gebotene zu erfüllen zu seiner Zeit. So nimmt der, der

1) Vgl. auch Beck, Reden, VI, 357 ff.

2) Beck, Gedanken aus und nach der Schrift, p. 57.

in der Taufe den Segen ſpricht über das noch ſchlummernde Menſchenleben, als der rechtmäßige Gewalthaber über dasſelbe ſeine Leitung in die Hand zur Handhabung des göttlichen Erlösungsrechts, und die geſammte nachfolgende äußere und innere Lebens- und Gnadenführung iſt nichts als die Erfüllung des Segensworts, womit er ſein Werk anhub. Und unter ſeinem ſegnenden, d. h. bewahrenden und gedeihengebenden, Aufſehen wird in ſeinen Dienſt verſchloſſen, was Haus und Gemeinde und eignes Bewahren und Vornehmen ſeiner Worte zu ſchaffen heruſen ſind, vornehmlich: daß durch das Salz der Buht dem Böſen, das innen ſchlummert und von außen eindringen will, entgegengetreten, daß durch das Licht der Lehre und Vermahnung zum Herrn (Matth. 5, 13 ff., coll. Eph. 6, 4) der Sinn für das Gute, das von oben kommt, erſchloſſen, daß durch Bitt- und Gebet und Dankſagung das Band mit der unſichtbaren Welt feſter und feſter geknüpft und angezogen werde, bis durch Wort und Glauben das dem Herrn geweihte Menſchentum auf dem ordnungsmäßigen Wege zu einem im Geiſt geheiligten Gotteskinde heranreift. Das darf man aber ja nicht ſo wenden, daß man die Taufe halbirt und das Gläubigwerden, die Erziehung, Katechumenat und Confirmation als Completirung der an ſich incompleten Kindertaufe ſtellt: das wäre eine ähnliche Aufſtopfſtellung der Sache, als wenn man den Glauben durch die Werke complet machen will, da doch die beſteckten und hearnußlichen Werke erſt etwas ſind durch den aus Gottes Wort gebornen Glauben, der ſie beſeelt.

Aber wie andererseits die Verheißung das Mittel iſt, denen, die ihr nicht glauben, das Herz zu verſchließen, damit ſie an dem Eckſtein nicht ihre Rettung finden, ſondern ihren Schiffbruch: ſo muß da, wo der Segen verſichert, das zu ſeiner Erfüllung Dienende mißachtet, mißbraucht, endlich auch die Geduld Gottes auf Abtrünnigen gezogen wird, es gehen, wie Luc 10, 6 10 ff. geſagt iſt. Es bleibt nicht dabei, daß der verſchmähte Friede ſich wendet von dem, der ſein nicht werth war, er verkehrt ſich in Wehe und Gericht: dieſelbe Taufe, die ordnungsmäßig der Rettung zum Leben dient, muß zum Ausgangspunkt einer Lebensentwicklung dienen, an deren Schluß es ſich erfüllt: *ὁ ἀπιστήσας καταχρήσεται.*



## Ueber Toleranz.

Von Prof. Dr. Alfred Krauß in Straßburg.

Es war im Monat März des Jahres 1762, daß zur Feier des im Jahre 1562 an 4000 Hugenotten begangenen Mordes in Toulouse ein Justizmord vollbracht wurde, welcher ganz Europa in Aufregung versetzte. Ein unglücklicher junger Mann aus geachteter calvinistischer Familie, dem es aus Schuld und Schicksal im Leben nicht gelingen wollte, Marc-Antoine Calas, hatte sich im Hause seines Vaters aus Lebensüberdruß erhängt. Der Pöbel, von fanatischen Priestern aufgehetzt, brachte den Vater, Johann Calas, in den Verdacht, den Sohn mit eigener Hand umgebracht zu haben, weil dieser den Beschluß gefaßt, katholisch zu werden. Aus dem Verdacht wurde Gewißheit gemacht. Obschon nicht der mindeste Beweis vorlag und alle Indicien gegen die Unschuldigung sprachen, verurtheilte das Gericht den unglücklichen Vater doch zum Tode, und Johann Calas starb auf dem Rade, nachdem er Gott zum Zeugen seiner Unschuld angerufen und seinen Henkern die gräßliche That verziehen hatte.

In das Unglück des Vaters waren die überlebenden Söhne, war die Wittve und ein Freund des Selbstmörders durch den Spruch des Gerichtes mit hineingezogen worden. Familie, Güterconfiscation und Verbannung traten zwar mildernd an die Stelle des Rades. Doch die Betroffenen gaben sich nicht zufrieden, und ein mächtiger Fürsprecher erstand ihnen.

Der anerkannte König im Reiche des Geistes war Voltaire, und Voltaire warf sich zum Anwalt der Familie Calas auf. Unermüdetlich wie in Allem, was er einmal ernstlich ergriffen hatte, wirkte der Patriarch von Fernex für die Revision des die Familie Calas vernichtenden Urtheils. Er setzte seine Freunde in Paris in Bewegung; er schrieb Briefe über Briefe und Aufsätze über Aufsätze, und

seinem Eifer gelang die angestrebte Urtheilsrevision. Die Calas wurden in ihren früheren Stand, soweit es möglich war, wieder eingesetzt: die Humanität feierte einen schönen Triumph.

Dieser Geschichte verdankt eine der berühmtesten Schriften Voltaire's ihre Entstehung. Es ist die „Abhandlung über die Toleranz aus Anlaß des Todes von Johann Calas“! Unauflöslich ist seitdem der Name Voltaire mit dem Begriff der Toleranz verbunden, und wie es nicht die Märtyrer, sondern die siegreichen Führer sind, denen wir den Beinamen der Reformatoren geben, wie wir nicht an Wickef, Huß und Savonarola, sondern an Luther, Zwingli und Calvin denken, wenn wir von den Reformatoren sprechen, so denken wir zunächst an Voltaire und nicht an die englischen und niederländischen Sektirer und Philosophen, wenn wir uns an die Einführung des Toleranzbegriffes in die gemeingültigen Ideen der modernen Civilisation erinnern.

Aber Voltaire war doch nur der Mann, welcher in der seiner Zeit mundgerechtesten Weise eine schon im allgemeinen Zeitbewußtsein lebende Idee zur Geltung brachte. Das Verdienst des warmen Herzens für ein ungerecht unterdrücktes Haus wollen wir ihm nicht schmälern. Die scharfen Waffen, mit denen er eintrat, waren ihm doch nicht aus bloßer Nächstenliebe vertraut geworden. Wenn wir die Abhandlung über die Toleranz lesen, so werden wir zwischen zwei Empfindungen hin- und hergeschaukelt. Einertheils ergreift uns das sittliche Pathos des Mannes, dem die Schamröthe zu Gesichte steigt, daß in seinem Jahrhundert, wo er schreibt, und in seinem Frankreich, wo er geboren ist, ein solcher Urtheilspruch, eine solche That möglich sei. Anderntheils aber bereitet es ihm eine unendliche Freude, diese Gelegenheit zu benutzen, um der Infamen, die er heute lieber als morgen ecrasiren würde, um der christlichen Kirche solche Schande aufdecken zu können. Sind ja doch die Priester an allem Unheil in der Welt Schuld! Und ist ja doch die christliche Kirche die überfruchtbare Brutstätte der Intoleranz! Selbst die Juden waren toleranter als die Christen. Erkennet das Grundübel, dann werdet Ihr geheilt, dann werdet Ihr tolerant.

Das Wort von Voltaire war gehört worden und hatte gewirkt; aber was Toleranz sei und welches Recht sie besitze, darüber gab es noch vielen Streit. In unserm Jahrhundert, erst vor kaum zwanzig Jahren, hat sie dem Wetteifer zweier hochberühmten theologisirenden Juristen und Staatsmänner erwünschten Anlaß zur Polemik geboten.

Bunten, der vielgewandte, und Stahl, dem man vorwarf, sein Herz entspreche seinem Namen, haben scharfe Worte über die Toleranz mit einander gewechselt. Der eine hoch in den Wolken fliegend, das Gemüth über die Niederungen der Erde emporhebend, aber auch zum Oesteren des festen Bodens der realen Verhältnisse vergessend, der andere mit unerbittlicher Logik, aber auch mit allen Künsten einer bloß formalen und vielfach sophistischen Dialektik streitend. Ueber die Nothwendigkeit der Toleranz vom christlichen und vom politischen Standpunkt aus waren sie einig. Aber wo beginnt die Toleranz? welche Schranken muß sie sich stecken lassen? was heißt Intoleranz? welche Verpflichtungen legt die Toleranz dem staatlichen und dem kirchlichen Gemeinwesen auf? aus welchen Beweggründen endlich soll sie stammen und welchen Zielen führe sie uns entgegen? Diese und ähnliche Fragen drängen sich den beiden Politikern auf und müssen sich Jedem aufdrängen, der nicht bloß eine Idee in die Herzen hineinwerfen, sondern einen Gedanken zu praktischer Geltung bringen will.

Das Wort „Toleranz“ hat einen bestechenden Klang, und zum Schönen und Edlen in der von Gott dem Vater erschaffenen Menschennatur gehört es, daß sich die Menschen schon durch dieses Wort einnehmen lassen. Erinnert es ja doch an die Unterdrückten, mit denen wir Mitleid haben sollen, an die Bedrängten, die kein Recht finden und wenigstens Gnade und Milde um Hülfe anrufen, an Verfolgte, die an die Großmuth appelliren! Aber sofort, da wir uns dies klar machen, erkennen wir auch, daß ein Tolerirter noch lange kein Berechtigter ist und daß die Toleranz nur da stattfindet, wo zuvor das Recht versagt worden, ja daß sogar von Toleranz nicht mehr die Rede sein kann, sobald Gleichberechtigung eingetreten ist. Eine Partei, welche sich stark genug fühlt, das zu behaupten, was sie als ihr Recht erkennt, gibt sich nicht damit zufrieden, tolerirt zu bleiben. Schwache Anfänge bemühen sich um Toleranz. Aus schwachen Anfängen aber werden nach und nach mächtige Zeitströmungen. Die schützenden Toleranzedikte werden abgeworfen, indem man sie in Rechte umwandelt, und alle Tage kann man es erleben, daß dieselben, welche noch vor Kurzem um Toleranz froh waren, sich selber intolerant gegen ihre Gegner benehmen, da sie nun selbst das Nest in den Händen halten. Nun erneut sich das Petitioniren, Schreiben, Reden, Ringen um Toleranz, nur daß die Rollen vertauscht sind. Einer jeden siegreichen Partei, sei es eine religiöse oder eine philosophische Sekte, sei es eine politische oder eine sociale Verbindung, sei es eine

wissenschaftliche oder eine künstlerische Schule, einer jeden Partei wohnt ein intoleranter Zug inne, der sich nach erlangtem Sieg in starker oder schwächerer Weise, deutlicher oder versteckter zu befriedigen trachtet. Es ist der Selbsterhaltungstrieb. So lange für die eigene Existenz Gefahr droht, scheint von keiner Schonung ernstlich die Rede sein zu können. War man Anboß gewesen, so will man nun Hammer bleiben, und nun hämmert man auch drauf los. Hier ist nicht Jude noch Grieche, und dieselben Liberalen, welche vor einem halben Wienerndecennat noch über die Intoleranz der Orthodoxen declamirten, sind im Stande, durch Majoritätsbeschluß den orthodoxen Geistlichen selbst in denjenigen Gemeinden, welche erklärt haben, beim orthodoxen Glauben verharren zu wollen, den Gebrauch des apostolischen Glaubensbekenntnisses zu verbieten. Es ist dies kein leeres Schreckbild, das ich an die Wand male; ich erzählte nur eine Thatfache, die sich in diesem Jahre zugetragen hat.

Aber muß denn nothwendig Alles einer Partei angehören? Gibt es nichts, was über den Parteien steht, was weder in seiner Schwäche tolerant, noch in seiner Stärke intolerant, sondern einfach gegen Alle gerecht ist? Die Anstalt, deren eigentliche und wesentliche Sphäre das Recht bildet, ist der Staat, und wir stellen, je gerechter wir selber gesinnt sind, diejenigen Staatsmänner am höchsten, welche am lebendigsten und kraftvollsten die Idee des Rechtes darstellen und zur Geltung bringen. Allein wir bringen doch immer wieder unsere eigenen Ideen von Recht und Unrecht zur Beurtheilung hinzu und haben politische und religiöse Sympathien und Antipathien. Der Standpunkt des Staatsmannes ist ein anderer, insofern für uns zunächst die unsern nächsten Kreise bewegenden Ideen gar leicht und sogar in den meisten Fällen die Rücksicht auf andere Verhältnisse verdrängen, dem Staatsmann hingegen das Ganze vor sichweben muß. An den Staat haben alle Staatsbewohner, welche die Staatsgesetze beobachten, dasselbe Anrecht, welches im Uebrigen ihre divergirenden Interessen und Ansichten sein mögen. Für den Staat sind deshalb nothwendigerweise die verschiedenen Parteien, soweit das Interesse der Erhaltung und Entwicklung, der Kräftigung und Sicherheit des Staates dabei nicht in Frage kommt, gleichberechtigt. Die erste Frage des Staates an eine jede Partei ist daher immer die: wie stellst Du Dich zur Unabhängigkeit des Staates in den äußern, zur Anerkennung der Ueberhoheit desselben in den innern Fragen? Fällt die Antwort unbefriedigend aus, so wäre es Wahnsinn, vom Staate



Toleranz zu verlangen; ist die Antwort dagegen günstig, so hat der Staat kein Interesse, diese Partei um einer andern willen zu unterdrücken, und dann wird der Staat um so vernünftiger handeln, je mehr er die Parteien gegenseitig vor Intoleranz, d. h. vor thatsächlicher Verletzung, in Schutz nimmt, indem er für alle dieselben Gesetze aufstellt, allen dieselben Rechte gewährt.

Tritt nun aber nicht dennoch an den Staat die Nothwendigkeit heran, sich für diese oder jene Partei so zu erklären, daß er dieselbe in besondern Schutz nimmt und in dem Maße gegen andere Parteien intolerant wird? Wir sind so gewohnt, diesen oder jenen Staat als Vormacht des Protestantismus, des Katholicismus, der Legitimität, der Freiheitsbestrebungen u. s. w. zu betrachten, und sollte diese öffentliche Meinung, die sich über die Staaten gebildet hat, so ohne allen Grund sein? Gewiß nicht; aber wir können darum den Staat nicht der Intoleranz bezichtigen, vorausgesetzt nur, daß er jeder Partei innerhalb ihrer eigenen Sphäre freie Uebung ihrer Sitte und überhaupt Jedermann innerhalb der Grenzen der Sittlichkeit und des Staatsgehorsams freie Meinungsäußerung gestattet. Die einzelnen Parteien repräsentiren eigenthümliche Auffassungen der in Staat und Kirche, in den Beziehungen zu den Nebenmenschen und im Verhältniß zu Gott der Menschheit gestellten Aufgabe. Vom höchsten Standpunkt aus angesehen, hat keine einzelne Partei das Ganze, was die Menschheit leisten soll, vollkommen ergriffen. Der Staat aber hat sich auf den höchst möglichen Standpunkt zu stellen. Ihm erscheinen deshalb die streitenden einzelnen Parteien nur als relativ berechtigte Individuen. Gewiß haben nicht alle Parteien gleich viel Recht; ja es gibt immer solche Parteien, deren Sieg für das gemeine Wohl höchst verderblich wäre. Aber der Staat als solcher kann dies von sich aus nicht von vornherein entscheiden. Er wird sich zwar die einen verwandter, die andern fremder fühlen; allein er ist doch durch seine Natur darauf angewiesen, das Existenzrecht der einzelnen Parteien nach ihrer Macht und Dauer zu bemessen. Je mächtiger eine Partei ist, um so mehr wird er mit ihr rechnen müssen, und schließlich geht ja jede Partei darauf aus, nicht bloß ihres Rechtes bewußt zu sein, sondern dasselbe geltend zu machen, Recht zu behalten, kurz gesagt: zu regieren. Siegt eine Partei, welche mit der Staatsexistenz, die gleichbedeutend ist mit Staatsoberhoheit in innern, Unabhängigkeit in äußern Fragen, in Widerspruch steht, so geht der Staat zu Grunde. Jede Partei erhebt nun den Anspruch, daß von ihrem Einfluß das Wohl des Ganzen abhängt. Der Staat bewegt

sich deshalb immer zwischen streitenden Parteien hindurch, deren keine die andern ganz unterdrücken darf, wenn der Staat nicht *va banque* spielen will, ein Spiel, das oftmals glückt und zum Vестern ins Verderben führt, und deren keine gewaltsam unterdrückt werden darf, wenn der Staat nicht die Verantwortung auf sich laden will, diejenigen, welche möglicherweise die Weitsichtigsten waren, ausgestoßen zu haben. Was ist demnach seine natürliche Politik? Wir können nur sagen: die Toleranz, die auch den Schwachen nicht gänzlich untergehen läßt, die Gleichberechtigung, sofern die gleichen Gesetze für Alle gelten sollen.

Die Forderung also, welche eine Partei an den Staat stellen darf, ist nur die, daß er ihr innerhalb derjenigen Grenzen, welche das gleiche Recht für alle Bürger und die Beobachtung der öffentlichen Sittlichkeit und Rechtlichkeit ziehen, die Freiheit lasse, sich in ihrer eigenthümlichen Art und Besonderheit auszugestalten. Wenn man sich einmal erinnert, daß der Staat nicht die gleiche Aufgabe hat wie die Kirche und diese nicht wie jener, so wird man dem Staat nicht mehr zumuthen, daß er zu Gunsten einer einzelnen Confession die andern unterdrücke, aber auch eben so wenig, daß er überhaupt eine besondere Confession als die eigentliche Staatskirche erkläre. Das Recht, die verschiedenen Confessionen zu überwachen, kann man ihm vernünftigerweise nicht absprechen. Denn von allem Andern abgesehen, erfordert schon die Aufrechthaltung des Friedens unter den Confessionen eine genaue Einsichtnahme in das Leben und Treiben jeder Einzelkirche. Wenn er schützende Bestimmungen trifft, durch welche es einer Partei verwehrt wird, in den Bereich anderer Parteien einzudringen, durch List oder Gewalt Propaganda zu machen und den Frieden der Familien zu stören, so empfindet diese Partei solche Bestimmungen als eine gegen sie begangene Intoleranz. Allein es ist nur die sehr gerechtfertigte Intoleranz gegen die Intoleranz, und es geht der sich beklagenden Partei nur, wie es immer den Selbstsuchtigen geht, daß sie sich nämlich fortwährend über die Selbstsucht ihrer Nebenmenschen beklagen, weil sich diese der Uebergrieffe fremder Selbstsucht zu erwehren trachten. Was insbesondere die Toleranz oder Intoleranz des Staates in kirchlichen Angelegenheiten betrifft, so würden viele Klagen wegfallen, wenn man sich entschieden auf den Standpunkt Luther's stellte und, anstatt dessen Namen im Munde zu führen, seinen Ideen aufrichtiger Raum gäbe. Luther anerkannte das Oberhoheitsrecht des Staates in allen weltlichen oder, wie er besonders gern sagte, äußerlichen Dingen sehr bestimmt. So fiel es

ihm nicht ein, daß das Recht des Staates, über die Form der Eheschließung zu bestimmen und diese als einer civilrechtlichen Akt zu behandeln, in Frage gestellt werden könnte. Wir dürfen überhaupt den allgemeinen Satz aufstellen, daß Einrichtungen, welche schon vor dem Christenthum bestanden haben und nicht erst durch dasselbe ins Leben gerufen worden sind, in letzter Instanz Staatsangelegenheit sind und bleiben müssen, und es ist durchaus ungerechtfertigt, dem Staate Intoleranz vorzuwerfen, wenn er, zum Bewußtsein seines eigenen Rechtes gelangt, diese Angelegenheiten auch als seine Domäne zurückfordert. Die Intoleranz des Staates beginnt erst da, wo er eine Staatsreligion aufstellt, von bestimmten religiösen Bekenntnissen Befähigung zum Staatsdienst abhängig macht, protestantische oder jüdische Soldaten zur Mitfeier katholischer Ceremonien commandirt, kirchlichen Censuren bürgerliche Folgen gibt, das eheliche Begräbniß nur gewissen Confessionsangehörigen zuerkennt u. dgl. Aber allerdings auch dies müßten wir als Intoleranz bezeichnen, wenn man Geistliche zwingen wollte, die Segnungen ihrer Kirche solchen Menschen zu ertheilen, welche den Satzungen dieser Kirche unacharistisch sind, oder bei Ceremonien zu assistiren, welche ihrer Ueberzeugung fremd oder bei diesem Anlaß nach ihren Kirchensatzungen nicht passend sind. Es gibt Leute, welche es meinen ertragen zu dürfen, daß sie die Rechte einer kirchlichen Genossenschaft genießen, um welche sie sich sonst nicht im Geringsten bekümmern. Verweigert z. B. ein Priester seine Assistenz beim Begräbniß eines im Unfrieden mit seiner Kirche geschiedenen Menschen, so schreiben die Zeitungen über Intoleranz. Die Intoleranz liegt aber in dem unsinnigen Ansinnen an die Kirche, sich gegen ihre Freunde und ihre Feinde gleich zu verhalten. Ich kann den Priester nicht tadeln, der einen Verstorbenen, der sich von der Kirche losgesagt hatte, so behandelt, wie dieser sich selbst zur Kirche gestellt hat; aber ich muß allerdings auch hinwiederum denen Recht geben, welche dem Staate einen höhern Standpunkt anweisen und von ihm verlangen, daß er Verordnungsformen schaffe, welche es, die Sache rein bürgerlich betrachtet, gleichgültig machen, ob die Kirche sich bei einem Begräbniß theiligt oder nicht. So erst bekommt die kirchliche Assistenz ihren wahren Werth. Sie wird zu einem Zeugniß für die kirchliche Gesinnung, die nicht um äußerer Ehre oder Schande, sondern rein um der Sache, um des Gewissens willen im Leben hervorgetreten war.

Die Forderung der über die Toleranz noch hinaus sich erzielenden Gleichberechtigung aller überhaupt mit dem Bestehen des

Staaes verträglichen Parteien und damit die Auseinandersetzung der kirchlichen und staatlichen Angelegenheiten, was eine feste Regelung aller Rechtsfragen durch den Staat und eine Ueberwachung sämmtlicher Parteien wiederum durch den Staat nicht ausschließt, liegt im wohlverstandenen Interesse nicht bloß des Staaes, sondern auch aller der Parteien, welche an sich selber glauben, welche ein Gefühl von der Macht, von der in sich selbst begründeten Macht ihrer Principien besitzen. Der Haß, mit welchem alle Geetze verfolgt werden, welche gleiches Recht für Alle schaffen, hat vielfältigst seinen letzten Grund im Mißtrauen gegen die Macht der Principien der eigenen Partei, also recht eigentlich im Unglauben. Man will Ausnahmestellungen, weil man sich für verloren hält, wenn man nicht besondern Schutz genießt. Staubt aber Jemand an seine eigene Partei, so hält er sie für unüberwindlich trotz aller Hindernisse und Gegenströmungen. Je fester man aber im eigenen Besitz sich fühlt, um so weniger fühlt man sich verlockt, andern Menschen Recht und Gerechtigkeit zu verweigern. Der Missionseifer hört deshalb nicht auf, aber man missionirt mit dem Wort und dem Vorbild, nicht mit Feuer und Schwert. Und innerhalb des Staaes ist der Staat selbst die Macht, welche dadurch, daß sie ein gemeingültiges Recht aufstellt und zu vertreten weiß, auch die Intoleranz zur Toleranz nöthigt.

Aber wie steht es um die Toleranz innerhalb der eigenen Partei oder der eigenen Kirche? Das ist das Kreuz des Eifers um die Wahrheit und das Recht, daß wir nicht bloß gegen diejenigen zu kämpfen haben, welche uns die Principien bestreiten, sondern daß jedes lebenskräftige Princip sich sofort in verschiedenartiger Gestaltung fruchtbar erweist, und kaum hat sich eine mächtige Geistesbewegung in der Menschheit gezeigt, ohne daß unter den Nächstverwandten Mißthelligkeiten entstanden wären. Die Reformation erwuchs in der Person von zwei feindlichen Brüdern, wie das Princip des Traditionalismus theils griechisch, theils lateinisch sprach und in diesen beiden Schwester Sprachen sich nicht verstand. Ist es Eigensinn und Rechthaberei, wenn man confessionalistisch gesinnt ist? oder treibt ein Gott dazu, den andern Theil für des Teufels zu erklären? Wenn wir das Gemeinsame in den beiden großen katholischen Kirchen betrachten, die sich nach dem Morgenland und dem Abendland scheiden, so können wir nicht verkennen, daß zwar auf jedem Punkte sich in jeder ein besonders gearteter Geist kund gibt, daß aber doch ohne die persönlichen Annahmen des Patriarchen von Konstantinopel und des



Bischofs von Rom der Bruch schwerlich zu einem unheilbaren geworden wäre, und wenn wir auch in Sitte, Lehre, Verfassung und Gottesdienst den Protestantismus der Wittenberger und Jenenser anders finden als den Protestantismus der Züricher und Genfer, so wäre es doch wohl auch nicht zu dieser scharffen Scheidung von lutherisch und reformirt gekommen, wenn es Luther über sich vermocht hätte, so großherzig andere Theologen neben sich anzuerkennen, wie er weit-sichtig das Recht des Staates über sich anerkannte. Wer für sich das Recht der Individualität in Anspruch nimmt, hat schon dem Andern die Handhabe geboten, auch seinerseits für diese Vergünstigung einzutreten und sich um dieselbe zu bewerben. Aber wie ist es nun möglich, dem Fremden gerecht zu werden und doch sich selbst und seiner Ueberzeugung treu zu bleiben?

Es ist unzweifelhaft, daß Niemand seine eigene Ansicht opfern darf nur um des lieben Friedens willen. Ich glaube, daß im Abendmahl die persönliche Vereinigung meiner Seele mit meinem Herrn und Heiland durch den Glauben vermittelt wird und nicht durch das Essen des Brodes und das Trinken des Weines. Von diesem Glauben lasse ich mich nicht abbringen, und wenn mir Jemand die vollständige Niederlage der Kirche, welche sich zur Transsubstantiation bekennt, als Preis für die Verleugnung meines Glaubens in Aussicht stellen sollte, so würde ich ihm antworten: Der Preis ist die richtige Verhältnißbestimmung für den Austausch zweier in ungleichen Dingen vorhandenen Werthe. Zahle ich einen zu hohen Preis, so habe ich das richtige Verhältniß nicht eingehalten, und in diesem Falle stehen Angebot und Sachwerth nicht im richtigen Verhältniß. Denn um eine fremde Ansicht zu schädigen, bekenne ich meine Ansicht nicht. Ich bekenne sie vielmehr um ihrer selber willen und kann deshalb um keiner fremden Rücksichten willen dazu bewogen werden, sie aufzugeben. Entweder also: meine Ansicht triumphirt über alle anderen Ansichten, oder ich begnüge mich damit, daß ich diese Ansicht habe, und lasse die Andern ihre andern Ansichten bekennen. Indem ich so spreche, bin ich weit entfernt von aller Indifferenz. Vielmehr wahre ich ausdrücklich das in meinen Augen alle andern überragende Ansehen, den nach meiner Schätzung alle andern übersteigenden Werth meiner Ansicht. Aber ich erkenne das formale Recht fremder Meinungen an. Sind es für mich auch bloße Meinungen, muß ich ihnen auch objektiv, d. h. an sich, das Existenzrecht absprechen, so werfe ich mich doch nicht zum Richter und Tyrannen über die fremden Ansichten auf. Ich schütze

nur mich und das Existenz- und Bekenntnisrecht meiner Ansicht; aber ich lasse auch die andern gewähren.

Kann ich nun diesen Standpunkt consequent durchführen? Wir müssen hier zwischen dogmatischen und moralischen Ansichten, zwischen Glaubens- und Sittenlehren unterscheiden. Meine Ueberzeugung zwar ist es, daß die Dogmatik in unzertrennlicher Wechselwirkung mit der Moral steht, daß der Mensch im Allgemeinen glaubt, wie er lebt, und raisonnirt, wie es zu seinem Wandel paßt. Aber ich darf deshalb doch nicht so ohne Weiteres einem Menschen schlechte Gesinnungen zutrauen, weil er anders urtheilt als ich. Der Verstand ist sehr häufig irrthümlich beleuchtet, während der Charakter noch unter der Einwirkung richtiger Lehren und frommer Ermahnungen steht. Ich werde deshalb nicht aufhören, gegen irrige Lehren zu polemisiren; aber so lange deren verderbliche Folgen noch nicht aus Sicht getreten sind, habe ich auch noch nicht das Recht, die bösen Consequenzen in Hinsicht auf die einzelnen Anhänger der Irrlehren zu ziehen. Mein Unrecht würde erst dann anheben, wenn ich die dogmatischen Fragen für gleichgültig erklärte, mich vom dogmatischen Kampf zurückzöge, den Gegnern das Feld friedlich überließe. Davor hat sich Jeder zu hüten; denn darin besteht nicht die Toleranz, sondern die Gleichgültigkeit, die eine natürliche Tochter des Unglaubens und der Blasphemie ist. „Ich sechte also“, sagt der Apostel, „nicht als der in die Luft streichet“. Vielmehr sind es ganz gewisse Ziele, die wir erreichen, ganz gewisse Gegner, die wir überwinden wollen. Der uns vorliegende Kampf fordert uns zu bestimmter Stellung auf. Da erkennen wir die Wahrheit und dort die Lüge. Aber wir richten die Einzelnen nicht vor der Zeit, nicht ehe eine jede dogmatische Richtung die ihr natürlichen moralischen Früchte gezeitigt und ausgereift hat. Wir unterscheiden zwischen den Irrlehren auf den Glaubens- und den Irrlehren auf dem sittlichen Gebiet.

Die sittlichen Grundsätze werden zwar allerdings auch mit Hülfe des Verstandes formulirt und deshalb von den Einen klarer und schärfer ausgesprochen als von den Andern; aber sie wenden sich so direkt an den Willen und legen so unmittelbar Zeugniß ab von der Beschaffenheit der Gesinnung, daß man viel seltener Gefahr läuft, einem Menschen Unrecht zu thun, wenn man die eigene Antipathie gegen die von ihm ausgesprochenen Maximen unverholen an den Tag legt. Was unmittelbar auf die Sitten der Menschen sich bezieht, das billigen oder verwerfen wir sofort, und ein mit unserer ganzen

Anschauung von Recht und Sitte im Widerspruch stehendes System fordert uns zum Kampfe auf. Anders verhält es sich mit denjenigen Lehren, welche sich nicht um Gut oder Böse sondern um Wahr oder Falsch drehen. Diese gehen zwar auch auf die Bestimmung zurück, aber nur so, wie überhaupt diese auf alle geistigen Thatigkeiten Einfluß übt. Im Besondern sind sie Sache des Verstandes, und davon machen auch die religiösen Wahrheiten, sobald sie zu theologischen Vehrjäßen formulirt werden, keine Ausnahme. Religion und Theologie sind nicht dasselbe. Was Jemand über die Religion lehrt, das ist nicht Religion selber, sondern nur der Reflex der Religion im Verstande des betreffenden Lehrers. Tritt demnach ein Mensch oder eine religiöse Partei oder eine ganze Kirche mit dem Anspruch auf, die reine Lehre zu haben, so liegt diesem Ansprüche die Voraussetzung persönlicher Unfehlbarkeit zu Grunde. Ein Angriff auf die sogenannte reine Lehre wird deshalb sehr natürlicherweise zugleich als ein Zweifel an der eigenen Unfehlbarkeit, als ein persönlicher Angriff, als persönliche Beleidigung empfunden. Bei Reibe würde man dies nicht zugestehen. Man behauptet, nur für die reine Lehre, nicht für die eigenen Meinungen zu kämpfen; aber die Art und Weise, wie man seine Sache versteht, zeigt die Verflechtung persönlicher und sächlicher Beweggründe an. Derselbe Luther, welcher so hochherzig vor Kaiser und Reich Zeugniß abgelegt hat und nach Worms hinein wollte, wenn so viele Teufel drin wären als Ziegel auf den Dächern, läßt sich, ehe er nach Marburg zum Gespräch mit Zwingli zieht, zuerst einen Beileidsbrief vom Landgrafen ausstellen, als ob dieser ein heumüthlicher Gegner und nicht vielmehr Philipp der Großmüthige wäre. In den Streit schriften, die Abendmahlstehre betreffend, wird Luther bald grob und bald sophistisch. Es ist zwar immer der gewaltige Geist, die Feuerseele, die zu uns spricht; aber wie anders führt er doch den Kampf gegen Rom und den widerwartigen Sacramentshandel! Und derselbe Zwingli, der so treuherzig und scharfsinnig seine Sache im Abendmahlstreite vertritt, wie verlezend und hochfahrend benimmt er sich den Anabaptisten gegenüber! Welch unchristlicher Hohn verunziert auch so manche von seinen polemischen Schriften! Es ist ein heiliger Kampf, wenn falsche und verderbliche Lebensrichtungen angegriffen und bestritten werden. Aber wo Vehrfragen, exegetische, dogmatische, historische Fragen zur Erörterung kommen, da darf zwar nicht Gleichgültigkeit herrschen; denn nur in den Fragen, deren rechten Sinn wir nicht verstehen, sind wir gleichgültig; aber Toleranz soll

herrschen; denn da handelt es sich nicht zunächst um gute oder böse Gesinnung, sondern zunächst um eine Verstandesarbeit.

Es wird mir entgegenet werden, die von mir gerügten Fehler eines Luther, eines Zwingli seien von den Vorzügen dieser Männer ungetrennlich; ohne diese Verstandesanlage hätten diese Männer ihr Tagewerk gar nicht verrichten können. Gewiß, so kann man sprechen. Aber ich gebe nie und nimmer zu, daß irgend ein Fehler zur Ausübung einer Tugend nothwendig sei. Sonst müßte sich der Unterschied von Gut und Böse in sich selber auflösen. Daß so, wie die Menschen nun einmal beschaffen sind, erfahrungsgemäß gewisse Tugenden gewöhnlich mit gewissen Fehlern sich paaren, das leugne ich nicht. Aber ich sehe Einen, der Mensch war, wie wir, und versucht worden ist, wie wir, und doch ohne Sünde blieb und wenn ich betenne mit der ganzen evangelischen Christenheit, nur dieser Eine sei unser Meister, so will dies nichts Anderes sagen als: wie er sollen auch wir gesinnt sein; was unser Leben und unsern Wandel von jenem Leben und Wandel unterscheidet, das ist Sünde. Es geschieht nicht, um die Großen zu verkleinern, daß wir uns ihre Fehler und Untugenden vergegenwärtigen; sondern um unser Ideal rein zu erhalten, gestatten wir nicht, daß aus Menschen, die auch in Sünde waren und der Erlösung bedurften, Bösen gemacht werden. Einer ist unser Meister; nur der kindlos Vollkommene ist werth, daß die Menschheit ihr Knie vor ihm beuge.

Was hätten denn die Luther, die Zwingli und alle die schroff und einseitig ihr Recht durchkämpfenden Männer thun sollen? Ich bin nicht willens, nachträglich guten Rath zu ertheilen und wohlweise zu erklären, wie es die Menschen hätten anfangen sollen, um vollkommen zu sein. Ich dränge mich überhaupt nicht als Rathgeber auf. Nur eine Reflexion laun ich nicht zurückdrängen. In allen unsern Kämpfen um Wahrheit und Recht ist es dem aufrichtig und demüthig gesinnten Menschen unverborgen, daß, wenn auch unsere ganze Auffassung ein zusammenhängendes System von Ansichten bildet, doch innerhalb desselben Fundamentalfakten und Schlußfolgerungen, Hauptartikel und abgeleitete Sätze sich unterscheiden lassen. Daran erkennt man den Pedanten, daß er die Nebensachen so wichtig behandelt, als ob es Hauptsachen wären. Im Militär spricht man von Kamischendienst, in der Verwaltung von Federfucherei, im Handel von Kramergeld, im großen Gebiet der sittlichen, religiösen, politischen und socialen Bestrebungen und Parteien von Intoleranz. So



verschieden diese Dinge sein mögen, sie sind unter sich verwandt. Man kann das Große vom Kleinen nicht unterscheiden und verlangt auch von den Andern, daß sie Kleines wie Großes, Nebensächliches wie Hauptsächliches behandeln sollen. Es ist ja wohl sehr wichtig, daß ein Jedes für sich im Kleinen treu sei und für seine eigene Pfllichterfüllung keinen Unterschied mache zwischen großen und kleinen Pfllichten. Aber wenn ich dieses mir selber gegenüber sehr berechnigte unduldsame Wesen nun auch auf den Verkehr mit meinen Nebenmenschen übertrage, so werde ich eben unduldsam, intolerant und zunächst in den großen Parteifragen rächt sich diese Schuld sofort. Wer in allen Kleinigkeiten die Leute zu gleicher Meinung zwingen will, erbittert sie so, daß alsbald großer Zwiespalt ausbricht. Die Kunst des Parteiführers besteht darin, den Genossen mit der Gewöhnung an Disciplin doch das Gefühl persönlicher Freiheit beizubringen. Man wird sagen, das sei eine Klugheitsregel, die ich hier aufstelle, keine sittliche Erwägung, die ich biete. Das Erste gebe ich zu, das Zweite nicht. Was klug ist, das ist auch recht, oder es ist nicht klug, sondern schließlich dumm. Die von mir bezeichnete Parteiklugheit ist nur darum Klugheit, weil sie auf einer Pfllicht gegen den zu persönlicher Freiheit geschaffenen Menschen, weil sie auf der unverletzlichen, auf der vom Schöpfer geheiligten Achtung vor der Individualität beruht. Im Unterschiede von der heidnischen Weltanschauung lehrt das Christenthum, daß die einzelne Seele des Menschen einen unendlichen Werth habe, daß alle einzelnen Gesellschaftsformen in ihrer Erscheinung veränderlich und vergänglich, in ihrem Wesen um der einzelnen Menschen willen vorhanden seien, daß aber die ganze Welt mit allen ihren Schätzen, mit all ihrem materiellen und intellektuellen Reichthum nicht heranreiche an den Werth einer einzigen von Gott zu seinem Ebenbilde geschaffenen Menschenseele. Darin liegt die Forderung der Gewissensfreiheit, der Toleranz begründet. Menschen sind niemals bloße Mittel, sie sind immer auch Zweck. Dies können sie aber nur sein, wenn sie zu bewußtem eigenem Handeln herangebildet, wenn sie in ihrer geistigen Freiheit nicht unterdrückt werden, und so wenig der Staat die Gewissen bedrücken darf, so wenig dürfen die Parteien terrorisiren oder die Parteiführer in ihren Parteigenossen die gleichberechtigten Ebenbilder Gottes verkennen.

In der Praxis wird es freilich immer schwer halten, das richtige Gleichgewicht zwischen energischer Vertretung der eigenen Ueberzeugung und Anerkennung des Rechtes fremder Individualität zu behaupten. Darin besteht ja die Sünde, daß sie entweder selbstständig das eigene

Recht übertreibt oder scheu und feige vor dem Kampfe aus Kreuzes-  
schen zurückweicht. Ueberzeugungstreue und Toleranz scheinen schwer  
zu vereinigende Tugenden zu sein. Allein was schwer scheint, ist deß-  
halb nicht unmöglich. Allerdings ohne Selbstverleugnung kann diese  
Vereinigung von scheinbar widerstrebenden Tugenden nicht stattfinden.  
Eine jede Zeit wird von bestimmten großen Kämpfen in Bewegung,  
bisweilen außer Athem gesetzt. In diese großen Bewegungen spielen,  
die Köpfe erhitzend und oft verwirrend, andere Gegensätze hinein.  
Sie sind an sich nicht unwichtig, betreffen oftmals sogar sehr folgen-  
reiche Fragen, stehen aber doch, wenn man die ganze Lebensauffassung  
in Betracht zieht, hinter den großen Kämpfen der Zeit zurück. In  
diesen, daß ich mich so ausdrücke, quer laufenden Fragen spielt sich  
manches tüchtigen Mannes ganze Thätigkeit ab. Es sind die seinem  
Leben zunächst liegenden Fragen, die dabei zur Erörterung kommen;  
er ist deßhalb geneigt, Alles nach diesen Fragen zu bemessen. Auch  
den großen Helden der Weltgeschichte liefen oftmals solche Fragen  
quer über den Weg und verdunkelten den Ueberblick über die großen,  
von Gott vorgelegten Aufgaben. So lief der Abendmahlsstreit Luthern  
über den Weg und verdunkelte ihm seinen Kampf wider das ultra-  
montane Rom. So läuft auch heutzutage manche Parteifrage den  
Leuten über den Weg und verhindert sie am Anschluß an die natür-  
lichen Bundesgenossen, in deren Gemeinschaft sie siegen würden.

Aber hier kommen wir auch auf einen kapitalen Punkt in der  
Toleranzfrage. Es ist eine so allgemein bekannte, wenn auch von den  
Betreffenden niemals zugestandene Thatsache, daß die nach Toleranz  
schreienden Menschen selber gewöhnlich sehr intolerant sind, sobald es  
sich um Concessionen an die Gegenpartei handelt. Wir haben diesen  
Punkt schon mehrfach berührt, aber immer sind wir noch nicht auf  
die Lösung der Frage eingetreten, wie wir ein Mittel finden können,  
um im gegebenen Falle überzeugungstreu und doch tolerant zu sein.  
Hier aber stehen wir der Frage so direct gegenüber, daß wir, indem  
wir die Frage erheben, sofort als Echo, möchte ich sagen, die Antwort  
erhalten. Je schärfer und bestimmter ein Mensch die Frage nach  
seiner Bestimmung im Großen und Ganzen wie im Besondern und  
Einzelnen sich zu formuliren weiß, desto klarer und deutlicher hebt sich  
seine Aufgabe aus dem verwirrenden Getriebe der Tagesfrage heraus  
und stellt sich ihm dar als ein Ganzes, zu welchem alle einzelnen  
Erscheinungen in Staat und Kirche, in Literatur und Kunst eine be-  
stimmte Stellung nehmen. Da tritt denn alsbald zu Tage, daß

Beides wahr ist, was der Herr sagt: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns“, und: „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet“. Hundert und tausend einzelne Gruppen, jede individuell ausgeprägt, arbeiten für und wider einander, und dem ersten Anblick scheint es, als ob dieselben eben so viele verschiedene Ziele verfolgten. Sieht man aber mit nüchternem Blicke und verständigem Auge näher zu, so sind es nur noch ganz wenige Richtungen, in welchen alle diese einzelnen und scheinbar so sehr verschiedenen Gruppen sich bewegen. Innerhalb dieser Richtungen sind es nicht so sehr verschiedene Parteien als vielmehr verschiedene Sprachen, die in verschiedenen Ausdrücken wesentlich dasselbe sagen, und wenn die Gabe verliehen ist, verschiedene Sprachen zu verstehen, der verständigt sich mit den Einen und den Andern, weil er in den mannigfaltigen Ausdrücken doch die gleichen Werthe ausgesprochen findet, hier vielleicht adäquater, dort ungenauer, hier in schärferer Begriffsformulirung, dort in mehr anschaulicher, aber eben deshalb auch mehr sinnlicher, poetischer und weniger buchstäblich zu fassender Sprachweise. Der begrifflich Sprechende ist ein Pedant, wenn er uns zwingen will, den poetisch sich Ausdrückenden beim Buchstaben zu fassen, und der poetisch Redende ist ein lederner Geist, wenn er seine eigenen poetischen Ausdrücke wie abstrakte Formeln behandelt. Die Toleranz aber ist sofort da, sobald einmal das Pfingstwunder der mancherlei Sprachen in dem einen Geist erkannt worden, sobald die eine Meinung in den scheinbar verschiedenen Richtungen herausgefühlt worden ist.

Damit ist nun aber die Ueberzeugungstreue nicht im Mindesten angegriffen. Der Tolerante bleibt doch überzeugt, daß unter diesen verschiedenen Ausdrucksweisen die eine entsprechender als die andere und von allen überhaupt eine die beste ist. Dieser gegenüber hält er sich zur Treue verpflichtet, wie wenn es seine Ehefrau wäre, was ihn nicht hindert, auch gegen andere Frauen höflich zu sein. Aber wo die ganze geistige Richtung eine andere ist, da kann und darf die Toleranz nicht so weit getrieben werden, daß der feindlichen Richtung das Feld einfach überlassen und der Kampf eingestellt würde. Gleichberechtigung und thatsächlich gleiches Recht für Alle steht höher als Toleranz. Es mag sonderbar klingen, wenn ich einen Unterschied in der Toleranzpflicht mache zwischen den Beziehungen von Partei zu Partei und den Beziehungen von Person zu Person. Nämlich man ist gar gern bei der Hand, einen und denselben Maßstab sittlichen Verhaltens für die verschiedensten sittlichen Verhältnisse aufzustellen

und 3. B. eine Ansicht als unsittlich zu verwerfen, welche es für geboten erachtet, in Parteifragen weniger tolerant zu sein als in Personfragen. Und doch laufen dabei meistens arge Mißverständnisse unter. Wie kann man mir im Namen der Toleranz zumuthen, daß ich ruhig zusehen soll, wenn die Gegenpartei wählt, Propaganda macht und die von mir als wahr und heilsam erkannten Grundsätze angreift und in Mißachtung zu setzen sucht? Ist wirkliche Ueberzeugung, ist Glaube an meine Sache in meiner Brust, so werde ich für meine Sache eintreten und auch den Vorwurf, ja sogar den Schein des politischen Eifers nicht scheuen. So dumm braucht man doch nicht zu sein, sich durch das Geschrei „Intoleranz! Intoleranz!“ einschüchtern und zur Unthätigkeit zwingen zu lassen, während dessen die Gegner von der Wehrlosigkeit profitiren und ihrerseits den eingegangenen Waffenstillstand nicht im Mindesten respectiren. Nur daß meine Kampfmittel loyal, daß meine Waffen Waffen des Lichtes seien! Aber das Schwert des Geistes darf scharf geschliffen, die Lanze darf spitz und jeder Schlag kräftig sein. Die Verantwortlichkeit eines Krieges fällt für dessen ganzen Verlauf und Ausgang auf den angreifenden Theil. Werden wir im Besitzstand unseres Glaubens angegriffen, so haben wir Pflicht und Recht, uns um denselben zu wehren, und wer uns dieses Recht und diese Pflicht bestreiten will, der thut es nicht aus Toleranz, sondern aus Heuchelei. Wollt Ihr keine Glaubenskämpfe, so laßt den Glauben unangefochten! Scheuet Ihr Euch aber vor den Glaubenskämpfen nicht, so gebet wenigstens zu, daß jeder Mensch das Recht hat, sich nicht bloß seiner Haut, sondern auch seines Glaubens zu wehren.

Meine Meinung ist es auch gar nicht, daß jemals eine Zeit kommen könne, wo die sich fortentwickelnde Menschheit der Glaubenskämpfe werde überhoben sein. Die sittlichen und religiösen Aufgaben löst zwar kein Einzelner außer dem geschichtlichen Zusammenhang mit dem ganzen bisherigen Gange der Dinge, und deßhalb lassen sich bestimmte Stadien und Stufen in diesem großen Kampfe unterscheiden und namhaft machen; aber jedem Einzelnen werden die sittlichen und religiösen Aufgaben persönlich gestellt, und wesentlich sind es doch immer zwei Abwege, vor denen sich jeder Mensch zu hüten hat, zwei Abwege, auf denen in jedem Zeitalter dem Wesen nach dieselben, wenn auch der äußeren Erscheinung nach sehr verschiedene christenthumsfeindliche Mächte auftreten. Das Christenthum ist Gottes That in der Menschheit zur Befreiung der Menschheit aus der Sünde und aus den Folgen der Sünde. Wie aber, wenn der Mensch nicht von der Sünde lassen,



wenn er, sei es seine Selbstherrlichkeit, sei es seine Genußsucht, nicht drangeben will? Das religiöse Bedürfniß ist darum noch nicht erloschen. Vielmehr verbindet es sich oftmals in sonderbarer Weise mit der ungebrochenen Natürlichkeit, beugt sich unter die Formen der Erlösungsreligion und hält an denselben fest. Aber die nicht überwundene Sünde füllt diese Formen mit einem ihnen ursprünglich ganz fremden Inhalt und benutzt die Religion selbst, um systematisch die Herrschaft der Selbstsucht unter dem Schein der Gottesherrschaft aufzurichten. Diese Verkehrung war es, gegen die im 16. Jahrhundert die Reformation ankämpfte. Es war nicht bloß eine einmalige, vorübergehende Erscheinung. Wir haben vielmehr innerhalb und außerhalb unserer Mauern immer noch mit dieser Verkehrung der Heilanstalt zu kämpfen, und unabhängig von katholischer, lutherischer, reformirter Auffassung des Christenthums ist das pfäffische Wesen eine Erscheinung, welche so lange dauern wird, als es erlösungsbedürftige und sündhaft gesinnte Menschen auf Erden giebt. Auch am geistlichen Stande klebt dieses pfäffische Wesen nicht allein. Wenn es sich nicht auch an den Laien fände, wie könnte es die große Herrschaft über die Gemüther erringen! Vielen Gemüthern erscheint es als der bequemste Ausweg bei der unangenehmen Wahl zwischen Welt und Christenthum. Aber es ist nicht der einzige Feind, der zu überwinden ist. Offen lehnt sich in anders gearteten Gemüthern die Sünde wider den Herrn und seinen Gesalbten auf. Sie rathschlagen mit einander und rufen am Ende aus: „Nacht uns zerreißen ihre Bände und von uns werfen ihre Seile!“ Auch diese Richtung ist nicht erst von heute. Aber da in unserer Zeit die Macht des Kapitals und damit der Uebermuth, die Genußsucht und die Ungerechtigkeit vieler Besitzenden höher gestiegen ist als vielleicht in manchen andern Zeiten, so ist dem Charakter unserer Zeit gemäß, die sich in raschen Entwicklungen und scharfen Gegensätzen gefällt, auch der Widerspruch der Nichtbesitzenden schärfer geworden. Am einen Punkte hat sich die ganze Feindschaft des genußsüchtigen und eigentwilligen Herzens gegen die ewigen Ordnungen Gottes entzündet. Halb wahre Theorien über die Autonomie des menschlichen Geistes sind dazu gekommen, und wir stehen einer gährenden Masse gegenüber, von der es noch ungewiß ist, ob sie explodiren werde.

Warum aber berühre ich diese Fragen in einem Vortrage über die Toleranz? Zwei Abwege habe ich skizzirt: die Bemäntelung der Selbstsucht durch die Religion selbst und die offene Empörung gegen die göttlichen Ordnungen. Ist nun Alles, was dazwischen liegt, voll-

kommen und gut? Nein, gewiß nicht; aber wenn wir die großen Gefahren kennen, die dem Christenthum drohen, dann schließen sich die Menschen, welche in den Hauptsachen einig sind, doch wohl enger an einander an und werden in den untergeordneten Fragen toleranter. So sollte man doch wohl denken, und wenn die Einsicht noch nicht so weit verbreitet und so klar ausgebildet ist, so möchte ich wohl dazu beitragen, die christlich gesinnten Menschen gegenseitig toleranter zu machen und im Hinblick auf die so viel größern Zeitfragen auf die Unerläßlichkeit und Unentbehrlichkeit der Toleranz in den kleinern und weniger wesentlichen Dingen hinzuweisen. Die Intoleranz der Protestanten unter einander war ein Hauptgrund, weshalb im nachreformatorischen Zeitalter die Reaktion so mächtig und erfolgreich hervortreten und einige Zeit selbst den Bestand des Protestantismus in Frage stellen konnte. Gegenüber der Knechtung der Geister und dem bei Hoch und Niedrig offen hervortretenden Unglauben sind die confessionellen Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformirten, so wichtige Dinge sie auch an sich betreffen mögen, doch von höchst untergeordnetem Belange. Nicht eine Union ist es, die ich einführen möchte, aber diejenige Toleranz, welche aus der neidlosen Anerkennung der beiderseitigen Vorzüge natürlich erwächst. Und ich gehe noch weiter: ich bleibe nicht bei den confessionellen Differenzen stehen, sondern wie es die unvergängliche Ehrenkrone des alten Straßburg war, daß es vermittelnd zwischen Zürich und Wittenberg trat, so bleibt es eine ewige Wahrheit, daß die Friedfertigen, d. h. die Frieden Stiften den, selig sind; denn sie werden Kinder Gottes heißen. Man führt Krieg, um Frieden zu schließen; einem Christen ist es nicht um den Kampf und Streit als solchen, sondern nur um die Wahrheit, das Recht und das Gute zu thun. Wer mit seinem eigenen natürlichen Menschen in dem von Gott verordneten Kampfe liegt, hat nicht viel Zeit und Lust übrig, um bloßer Lehrdifferenzen willen noch mit aller Welt Handel anzufangen. Streitsucht deutet auf eine unchristliche Toleranz gegen die eigenen Fehler. Auch in der Verfechtung dessen, was er für wahr erkennt, bleibt sich ja der Christ der eigenen Fehlerbarkeit und der vielen Wandlungen, die seine Ansichten schon durchgemacht haben, bewußt. Stelle Dir vor, über einen wichtigen Gegenstand hättest Du dir von der Zeit an, wo Du darüber nachdachtest, jedes Jahr die jeweils für wahr gehaltene Ansicht notirt. Am Ende des Lebens könntest Du alle diese Notizen durchlesen. Welch wunderliches Schauspiel böten diese Notizen dar! Dieselben Ansichten, welche du zu Zeiten mit Leidenschaft bekämpfst, stehen wenige Seiten

früher oder später in dem Notizbuche deines eigenen Lebens verzeichnet. Sollen wir gleichgültig gegen die verschiedenen Meinungen werden? Wiederum sage ich: Indifferenz ist nicht Toleranz, und nicht Indifferenz, wohl aber Toleranz ist durch unsere eigenen Wandelungen, ist durch die Betrachtung unseres eigenen Lebens mit seinen so verschiedenartigen Stationen angezeigt. Was ich in irgend einem Zeitpunkte meines Lebens als meine Ueberzeugung in mir habe, das darf ich als einen Theil meines geistigen Selbst betrachten, bekennen und vertheidigen, aber ich darf es auch nur so geltend machen, wie ich mein Selbst, meine eigene Person und Individualität zur Geltung bringen darf. Sind neben meiner Persönlichkeit auch anders geartete Persönlichkeiten existenzberechtigt, so haben diese gerade so gut wie ich das Recht, ihre Ansichten ebenfalls geltend zu machen. Je schroffer dieses Recht ausgeübt wird, um so unerfreulicher wird der Verkehr der Menschen unter einander. Die Weltsttte hat deßhalb für den Verkehr gewisse Formen der Höflichkeit, geselligen Ueenaustausches, parlamentarischen und literarischen Anstandes aufgebracht, und darin liegt ein gewisser Grad von Cultur. Doch zeigt die Erfahrung, daß diese conventionellen Formen keinen hinreichenden Schutz gegen den Ausbruch der Leidenschaften gewähren und daß zu Zeiten die Erregung der Geister diese künstlichen Dämme durchbricht. Würde in den Herzen Toleranz herrschen, so genößten wir öfter das Schauspiel ritterlich geführter Kämpfe, edler, maßvoller und doch scharfer Polemik. Und was die Hauptsache ist, viel öfter könnte man zu einer Verständigung gelangen, wenn man sich nicht gegenseitig zuerst durch Leidenschaftlichkeit erbittert und persönlich gegen einander aufgebracht hätte.

Seitdem daher in den civilisirten Staaten Gewissensfreiheit und Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz anerkannt worden sind, handelt es sich in der Toleranzfrage wesentlich einerseits um die Vollkommenheit der Ausführung dieser Forderungen und andererseits um das Maß der Toleranz gegen andere Parteien und um persönliche Toleranz. Zwar ist Gewissensfreiheit und Toleranz verdammt worden als seelengefährlicher Irrthum, aber um solche Verdammungsprüche kümmert sich weder der Protestantismus noch der moderne Staat. Sie legen nur die Aufgabe auf, die richtige Grenze zu finden, bis zu welcher man gegen eine Richtung tolerant sein dürfe, welche für sich das Vorrecht der Intoleranz in Anspruch nimmt. Diese Aufgabe ist im höheren Sinne eine Frage der Politik, und wir haben uns hier nicht mit derselben weiter zu befassen. Unsere Verpflichtung zur Toleranz gegen andere Parteien aber ist einestheils bedingt durch unsere

persönliche Ueberzeugungstreue, die uns nicht gestattet, um möglicher Vortheile willen unsere Ueberzeugung dranzugeben, anderntheils aber durch die Erkenntniß, daß, wo in der Hauptrichtung wesentliche Uebereinstimmung herrscht, Abweichung von unseren Ansichten an Andern geduldet werden muß und ein einträchtiges Zusammenwirken für gemeinsame höhere Ziele nicht beeinträchtigen darf. Bleibt also noch die Toleranz in den persönlichen Fragen, in den Beziehungen von Person zu Person? Läßt sich die Person von der Sache trennen? Jener Mann muß wohl dieser Ansicht gewesen sein, welcher den Satz aufstellte: in Nothwendigem Einheit, in Zweifelhaftem Freiheit, in Allem — Liebe. Und auch jener Jünger des Herrn, welchen man so gern als den Ersten, der die Theologie in die christliche Kirche hineingebracht habe, theils preist, theils tadeln, Paulus, hat es doch wohl auch so gemeint, wenn er die Epheßer ermahnt, die Wahrheit zu suchen in der Liebe (4, 15). Wer des Apostels hohes Lied auf die Liebe nicht bloß gelesen, sondern in sein Gemüth aufgenommen hat, wer sich nicht über die Ungerechtigkeit, sondern über die Wahrheit freut, wer namentlich zu hoffen weiß für die Menschen, für die einzelnen mit Sünden und Irrthümern beladenen Menschen, weil er die Menschen als Erlöste Jesu Christi liebt, der ist eingedrungen in das Geheimniß der persönlichen Toleranz. Ungeduldig werden wir, wo wir uns persönlich verletzt fühlen; da stellt sich denn auch sofort die Unduldsamkeit ein, und das Weitere ist die persönliche Erbitterung und Verbitterung. Man hat sich selber in den Vordergrund geschoben und läßt es die Gegner entgelten, daß sie sich an uns vergangen haben. Ruft uns aber Jesus zu, daß wir unsere Feinde lieben sollen, so lehrt er uns zwischen der Sünde und dem Sünder nicht bloß, sondern auch zwischen dem Irrthum und dem Irrenden unterscheiden. Persönliche Toleranz predigt er uns und Selbstverleugnung fordert er von uns. Wo lernen wir die eine und die andere? Er, der die Liebe verkündigt hat, er giebt auch Liebe ins Herz; er, der selber stark war, verleiht Stärke und hat Nachsicht mit den Schwachen. Ist es uns um Toleranz zu thun, nicht dem Scheine nach und nicht bloß zu unserem Vortheil, sondern um sie selber zu üben und um nicht bloß mit der Zunge, sondern mit der That und in der Wahrheit zu lieben, so muß Jesus Christus unser Herr und Meister sein. Denn im höchsten und vollsten Sinne lernen wir sie nur bei ihm. Toleranz ist eine Christentugend.



## Versuch einer Auseinandersetzung mit den Herren Recensenten meiner „Physica sacra“ <sup>1)</sup>).

Von

Prof. Dr. Julius Hamberger in München.

---

Nachdem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der sogenannte Rationalismus in den weitesten Kreisen zur Herrschaft gelangt war, erfolgte bald nach Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts eine gewiß in hohem Maß erfreuliche Rückkehr zum Offenbarungsglauben. Doch war es vorerst noch ein mehr oder weniger blinder Trieb, eine ihres guten Rechtes noch nicht bewußte Sehnsucht, durch welche man sich hiezu hatte bestimmen lassen: weil man erkannte, daß der Rationalismus verderblich wirkte, hielt man es für geboten, dem frühern positiven System unbedingt sich wieder in die Arme zu werfen. So entzog man sich denn der rationalistischen Denkart, man gab sie auf, legte sie bei Seite; daß sie aber eben hiemit wirklich besiegt, überwunden sei, das läßt sich natürlich nicht behaupten. Ihre Wurzel blieb, und wenn auch kaum anzunehmen sein mag, daß aus dieser der alte Rationalismus neuerdings wieder hervordachsen werde, so drohet doch von daher noch weit Schlimmeres, ja, es steht bei uns eben dieses Schlimmere bereits in voller Blüthe: der Naturalismus und Materialismus hat nur allzu sehr sein Haupt erhoben und macht sich mit aller Frechheit geltend.

An der Grundwahrheit aller Religion, an der Wahrheit, daß ein Gott in unendlicher Herrlichkeit über dem Weltall throne, hatte der Rationalismus immerhin festhalten wollen; doch verkannte er hiebei, daß eben dieser allvollkommene Gott auch eine durchaus reine

---

<sup>1)</sup> Der vollständige Titel dieser Schrift lautet: „Physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums. Von J. A. Steinfopf“. Von 2c. Stuttgart 1869, bei J. A. Steinfopf“.

und gute Welt ins Dasein gerufen habe. Als ein wahres Dogma galt es ihm vielmehr, daß die göttlichen Ideen nimmermehr zu ihrer vollen Ausgestaltung gelangen können, daß Geist und Natur immerdar in größerem oder geringerem Widerstreit mit einander sich befinden müssen. Je mehr nun der Blick in die Betrachtung der gegenwärtigen Welt sich versenkte und hiebei die wirkliche Unvollkommenheit derselben immer klarer und deutlicher sich herausstellte, um so eher konnte jetzt auch die Idee des allvollkommenen Gottes selbst in den Hintergrund zurücktreten, zuletzt wohl geradezu verschwinden. Hiemit war man aber eben bei dem Ungedanken jener wüsten, geist- und herzlosen Natur angelangt, aus deren finstern Schooße das All der Dinge mit seinen hienach nur allzu begreiflichen Fehlern und Mängeln hervorgegangen sein sollte. Oder man blieb bei der Annahme stehen, daß die Gebilde der Welt der blinde Zufall aus einer Unzahl unendlich kleiner, im leeren Raum herumfliegender Stäublein zusammengewürfelt habe, welche letztere dann auch wieder auseinanderfahren, um nachmals vielleicht zu neuen Zufallscombinationen verwendet zu werden.

Dem Umsichgreifen dieses heillosen Materialismus und Naturalismus wirksam zu begegnen, muß es wohl dringend geboten sein, den Gedanken der unbedingten Herrlichkeit Gottes mit allem Nachdruck hervorzuheben. Eben dieses kann jedoch nur dann gelingen, wenn man des Vorurtheils, als ob bloß eine mehr oder weniger trübe, eine eigentlich vollkommene Welt dagegen schlechthin nicht möglich sei, bis auf den letzten Rest sich zu ent schlagen weiß. Der Gedanke Gottes als des allvollkommenen Schöpfers schließt den Gedanken der Vollkommenheit seines Werkes schon in sich, und sofern man an diesem letztern Gedanken festhält, wird man sich auch um so eher jenen ersteren Gedanken in voller Kraft bewahren können.

Daß es eine höhere Natur und Veiblichkeit gebe, als die irdische, mit welcher letztern wir freilich selbst behaftet und von der wir allenthalben umfungen sind, das sprechen die heiligen Bücher theils geradezu aus, theils liegt es ihren sonstigen Belehrungen und so manchen von ihnen erzählten hohen Thatfachen zu Grunde. So konnte man denn nicht umhin, die Idee dieser höheren, verklärten, vergeistigten Natur und Veiblichkeit in der wissenschaftlichen Darstellung der Glaubenslehre zur Sprache zu bringen. Doch ließ man hier eben diese Idee nur da und dort, in den Artikeln vom heiligen Abendmahl und vom Stand der Erhöhung Christi, sowie in der Lehre von der Auferste-

lung des Leibes, zu ihrem Rechte gelangen. Zudem wurde sie nicht immer und überall in eigentlicher Reinheit und Lauterkeit, häufig genug so aufgefaßt, als ob es sich da bloß um eine Sublimirung der irdischen Materialität handle, bei welcher diese mehr oder weniger noch immer sich behaupte. Wenn demgemäß das System der Theologie einerseits noch gar manche rationalistische und insofern auch materialistische Bestandtheile in sich trägt und andererseits noch gar vielfach zum bloßen Spiritualismus tendirt, so kann ihm freilich jene Continuität noch nicht eigen sein, kraft deren es sich schon durch sich selbst als durchaus wohlbegründet zu erweisen vermöchte.

Die Idee der himmlischen Natur und Leiblichkeit ist keineswegs ein untergeordnetes Lehrmoment, es kommt ihr vielmehr für die Theologie eine principielle Bedeutung zu, und nur wenn man ihr diese wirklich einzuräumen geneigt ist, dann wird es auch möglich werden, die ganze biblische Lehre als eine streng zusammengeschlossene Einheit, in welcher jedes einzelne Moment durch alle andern bedingt ist und die ebendarum auch der Vernunft die vollste Befriedigung gewährt, zur Darstellung zu bringen. Eine solche Ausgestaltung der Glaubenslehre muß wohl gerade für unsere Zeiten, wo der Unglaube die Wissenschaftlichkeit lediglich für sich in Anspruch nehmen möchte und man auf den Glauben nur mit vornehmem Mitleid herniederblicken zu dürfen meint, als ein höchst dringendes Bedürfniß erscheinen. In Folge dieser, ohne Zweifel wohlbegründeten Erwägung habe ich es denn unternommen, nachdem mir bereits vor mehr als 36 Jahren die unermessliche Tragweite der Idee der verkörperten, vergeistigten Leiblichkeit klar vor die Seele getreten, eben diese Idee in verschiedenen seit dem Jahre 1839 erschienenen Schriften einer ernstlichen Beachtung und Würdigung angelegentlichst zu empfehlen. Doch wollte ich es auch nicht unterlassen, diesen großen Gedanken noch zum Gegenstande eines eigenen Buches unter dem Titel „Physica sacra“ zu machen.

Dieses Buch hat sich im Ganzen einer sehr günstigen Beurtheilung von philosophischer wie von theologischer Seite zu erfreuen gehabt. Gleich nach seinem Erscheinen wurde auf dasselbe im IV. Bande des „Allgemeinen literarischen Anzeigers für das evangelische Deutschland von Zöckler und Andrea“ als auf eine sehr beachtenswerthe Arbeit hingewiesen. Dieser Anzeige folgte sofort noch eine andere, welche die Redaction „wegen der hervorragenden Bedeutung der in dem Werke behandelten Probleme nicht zurückweisen zu sollen glaubte“.

In dieser zweiten Anzeige sprach ihr Verfasser, Professor Dr. Carl Jischer, der im Gebiete der Religionsphilosophie als eine Autorität gilt, den Wunsch aus, daß „die von mir gegebenen Erörterungen mit der Hingabe des Gemüthes und der Vertiefung des Geistes erfaßt werden möchten, welche dieselben erfordern und verdienen“. Ebenso bemerkt Professor Dr. Anton Lutterbeck in No. 231 der „Neuen Preussischen Zeitung“ von 1869 über meine „Physica s.“, daß dieselbe „wohl geeignet sei, dem Kampfe zwischen Theologie und Naturwissenschaft eine ganz neue Wendung zu geben“. Eine eingehende Recension und dabei sehr warme Empfehlung meiner Schrift findet sich ferner in No. 42 des Jahrgangs 1869 der „Heidelberger Jahrbücher“ von dem ebenso gelehrten als scharfsinnigen Professor Dr. Leonhard Rabus. In den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ von 1870 erhebt H. Schmid in Friedrichshafen zwar manche Einwendungen gegen den Inhalt meines Buches, bemerkt aber dabei unter Anderm, daß „ich mir mit demselben das Verdienst erworben habe, eine der schwierigsten und vernachlässigtesten Fragen der Theologie auf anregende Weise in Fluß gebracht zu haben“. Auch Superintendent H. Hocholl ließ sich in der „Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche“ von 1871 über meine Arbeit im Ganzen mit freundlicher Anerkennung vernehmen. Die katholische Kirche hat das Buch, wie aus Beilage No. 27 des Jahrgangs 1869 zur „Augsburger Postzeitung“ zu ersehen, gleichfalls nicht ganz unbeachtet gelassen.

Zudem sind noch zwei größere Abhandlungen durch meine „Phys. s.“ hervorgerufen worden, von denen die eine, unter dem Titel „Ueber die Verklärung der Natur und über die letzten Dinge“ im IX. Bande des oben genannten „literarischen Anzeigers“ S. 14–22, S. 93–96, S. 174–184 erschienen, meinen Freund den Professor Dr. Franz Hoffmann, der bekanntlich eine sehr ehrenvolle Stelle unter den Philosophen unserer Zeit einnimmt, zum Verfasser hat. die andere, „Ueber den Begriff der himmlischen Leiblichkeit“ überschrieben, vom Vicentiaten, Pfarrer D. Vogt herrührt und S. 271–316 der „Theologischen Studien und Kritiken“ vom J. 1873 zum Abdruck gelangt ist. Hoffmann's Abhandlung macht, bei weniger genauem Eingehen auf dieselbe, einen meiner Schrift nichts weniger als günstigen Eindruck. Sie enthält eine sehr große Menge von Ausstellungen, unter denen ich einzelne wohl für begründet halten muß, andere dagegen und zwar die meisten zurückzuweisen im Falle bin. Viele, sehr viele beruhen nur darauf, daß ich die Materien in einer andern Folge



abhandle, als Hoffmann erwartete oder wünschte. So vermißt er denn gar häufig an gewissen Orten die Beweisführung und erhebt nun Klage, als ob sie überhaupt fehle, während er sie nachmals doch vorfindet. Warum war er hier nicht eingedenk des gewiß zutreffenden Wortes von Franz Baader (s. B. VIII d. W. S. 11): „Die wahre Gnosis bildet keine Reihe von Begriffen, sondern einen Kreis, und so kommt es weniger darauf an, von welchem Begriffe aus man im Vortrag der Wissenschaft anhebt, wohl aber darauf, daß man jeden derselben bis ins Centrum durchführe, aus welchem dieser Begriff nothwendig sodann auf alle andern regressiv oder anticipirend wieder hinweist“? Von dieser Befugniß, die Hoffmann selbst fast überall in Anwendung bringt, habe ich doch wohl ebenfalls Gebrauch machen dürfen. Die scholastische Methode ist bei Darlegung philosophischer Ideen nicht immer die angemessene, und namentlich glaubte ich hier, wo es sich um einen Gegenstand handelt, in den sich der Leser nur sehr schwer wird zu finden wissen, derselben mich nicht bedienen zu sollen. Immerhin aber werde ich der Schärfe, mit welcher Hoffmann gegen mich auftritt, insofern mich zu erfreuen haben, als ihr zufolge von dem Lobe, das er sonst meinem Buche im reichsten Maß spendet, wohl Niemand wird annehmen können, daß es nur in der Voreingenommenheit des Freundes für den Freund seinen Grund hat.

In einer *toto coelo* verschiedenen Stellung als Hoffmann wie alle andern Recensenten meiner „*Physica s.*“ befindet sich dagegen zu derselben Herr Licentiat und Pfarrer Vogt. Während nämlich jene insgesammt den Gedanken einer himmlischen Feiblichkeit — im eigentlichen Sinn des Wortes — als einen durchaus begründeten gern gelten lassen und ebendarum mit einer gewissen Liebe auf meine desfallsigen Erörterungen eingegangen sind, so erscheint Herrn Vogt eben dieser Gedanke als ein bloßes Phantom, und mußte ihm darum der eigentliche Kern meines Buches geradezu verschlossen bleiben. Gleich den ältern und neuern Materialisten und Atomisten, denen sich auch die sogenannten rationalistischen Theologen hierin angeschlossen haben, hält er durchaus fest an der „Unveränderlichkeit der Grundstoffe der körperlichen Dinge — auf so lange wenigstens, bis, wie er S. 289 sagt, dringliche Beweise für das Gegentheil“ aufgebracht sein werden. Diese unveränderlichen Grundstoffe, unendlich kleine Steinchen gleichsam, welche, nachdem die aus ihnen gestalteten Gebilde zerfallen sind, immer wieder zu neuen verwendet werden können, sind natürlich wesentlich irdischer Art. Lediglich irdische Materie hat

er demnach im Sinn, wenn er S. 297 ausruft: „Und, wiederholen wir nochmals: ein Leib ohne Materie ist kein Leib“. Leib und irdischer Leib sind ihm demnach identische Begriffe, eine himmlische Leiblichkeit giebt es für ihn nicht. Eine solche will er nicht einmal dem verkörnten Heiland zugestehen, indem ja der Leib des Herrn im Stande der Herrlichkeit gleichfalls aus todten irdischen Grundstoffen, nur in edlerer Weise zusammengefügt, bestehen und ebendarum, wie S. 302. 303 gesagt wird, nur an irgend einem Orte des Weltalls, mithin in irdisch-räumlicher Abgrenzung sich befinden soll. An die Stelle der wesentlichen setzt Herr Vogt nur eine dynamische Ubiquität und sucht nun diese durch die „Licht- und Schallwellen zu erläutern, die ja auch nicht Körper, sondern bloße Erschütterungen der dazwischen liegenden Körper seien“.

Wer den Begriff der himmlischen Leiblichkeit im eigentlichen Sinn des Wortes gewinnen will, hat sich auf die Ueberwindung nicht geringer Schwierigkeiten gefaßt zu machen; fehlerhaft aber ist es gewiß, denselben darum a limine verwerfen zu wollen, wie dieß bei Herrn Vogt der Fall ist, der, als er zur Kritik meiner „*Phys. s.*“ schritt, nicht einmal eine mäßige Mühe darangesetzt hatte, auf den wirklichen Inhalt des Buches einzugehen. Es zeigt sich dieß schon bei solchen Punkten, die zur bloßen Vorbereitung auf die hier ganz eigentlich anzustellenden Untersuchungen dienen sollen. So hält er z. B. meiner Darstellung der „Irrationalität in den Gebilden der irdischen Welt“ gegenüber für nöthig, mir S. 290 zu Gemüthe zu führen, wie „Hiob und die Psalmen voll seien der Anschauung, daß die ganze Schöpfung in ihrer gegenwärtigen Gestalt die Weisheit, Güte und Herrlichkeit des Schöpfers verkündige“, und ergeht sich dann S. 295 in Belehrungen über den Nutzen, den die schauerliche Mordgier und Grausamkeit mancher Thiere, sogar in sittlicher Beziehung, für den Menschen haben könne u. s. w. Warum glaubte wohl Herr Vogt, das Alles mir vorhalten zu müssen? Einfach nur darum, weil er gar nicht gelesen oder nicht hat beachten wollen, was ich am Anfang und am Ende jenes Abschnitts meines Buches selbst sage. Ich spreche hier S. 113 der gegenwärtigen Welt zwar die absolute Vollkommenheit ab, ihre relative Vollkommenheit aber erkenne ich freudig an, „da ihre Einrichtung — das sind meine eigenen Worte — von der ewigen Macht, Weisheit und Liebe herrühre, und alle Veränderungen in ihr unter göttlicher Leitung stehen“, und S. 126 sage ich von der materiellen Welt, daß „sie in sich, neben der in ihr hervorge-

tretenen Macht des Todes, noch eine reiche Fülle von Leben und Schönheit vereinige, ja daß sich sogar noch Andeutungen der himmlischen Herrlichkeit in ihr erkennen lassen“.

Gern übergehe ich so manche andere, der hier beleuchteten ähnliche und, gleich dieser, durchaus unbefugte Klagen des Herrn Vogt und wende mich dafür sogleich der Art und Weise zu, wie sich in seinem Geiste dasjenige abgespiegelt hat, was den eigentlichen Kern meiner ganzen Arbeit bildet: der Gedanke der himmlischen Veiblichkeit. Ich unterscheide mit aller Schärfe zwischen der irdischen und der himmlischen Veiblichkeit und habe der Darlegung des Unterschieds beider in meiner „Physica s“ einen eigenen Abschnitt gewidmet; Herrn Vogt aber fließen die beiden Begriffe, einen nur graduellen Unterschied abgerechnet, in eins zusammen. Von der Annahme, daß Veiblichkeit und irdische Veiblichkeit identisch seien, weiß er sich auch nicht einen Augenblick loszumachen, und so konnte sich denn freilich in seinem Geiste nur ein trübes, verworrenes, verkehrtes Bild von demjenigen gestalten, was von mir über die Eigenthümlichkeit der himmlischen Veiblichkeit ausgesprochen worden. Ueberträgt man, wie solches Herr Vogt in Bezug auf meine Aufstellungen sich zu Schulden kommen läßt, gewisse Prädicate, welche nur der irdischen Veiblichkeit eigen sein können, auf die himmlische Veiblichkeit, da kann das Resultat natürlich nur — Widerspruch sein. So wäre es z. B. von meiner Seite ohne Zweifel die äußerste Thorheit, von Gott eine Veiblichkeit zu prädiciren, wenn ich hierbei, als wodurch Gott nothwendig verendlicht erscheinen müßte, eine dem irdischen Raum anheimfallende Veiblichkeit im Sinn hätte. Wiederum darf man aber auch die Prädicate, welche der himmlischen Veiblichkeit wirklich eigen sind, nicht fallen lassen, indem man sich sonst ins Leere, Nede, dem Sinn in keinerlei Weise mehr Faßliche verlieren würde.

Es ist nicht wahr, daß ich mir, wie Herr Vogt S. 301 angiebt, die himmlische Veiblichkeit bei den Geschöpfen „absolut frei denke von den Schranken des Raumes“. S. 132 meines Buches und an gar vielen andern Stellen desselben wird ja geradezu auf räumliche Verhältnisse, die auch in jenen höheren Regionen obwalten, hingewiesen. Wenn aber die irdische Räumlichkeit nur als ein mehr oder weniger todtcs Nebeneinandersein der irdischen Dinge sich darstellt, so haben wir von den zur himmlischen Verklärung gediehenen Wesen anzunehmen, daß die niederen überall von den höheren umfaßt, in deren Lebens- und Wirkungskreis, als ihren eigentlichen Raum, aufgenom-

men sind, wonach denn schließlich allerdings Gott selbst der Raum sein muß, von welchem sie alle zumal umfassen, von dessen Kraft sie alle zumal durchdrungen sind. Ein solches Zueinandersein kann nun aber freilich Herr Vogt nicht gelten lassen, da er sich ja alle Gebilde zumal lediglich aus irdischen Grundstoffen, die sich streng und starr von einander abschließen, zusammengefügt denkt. Bestehen dagegen die himmlischen Wesen aus höheren, durchaus lebensvollen Elementen, sind sie ebendarum, wie Paulus 1 Kor. 15, 43 sie bezeichnet, ganz eigentlich Leiber der Kraft, dann wird ihnen, obwohl sie nicht irdisch von einander abgeschieden sind, doch immerhin die höchste Formenbestimmtheit eigen sein können. Herr Vogt hat ebendarum gewiß sehr übel daran gethan, wenn er mir a. a. O. vorhält, daß ihm „mein Leib ohne räumliche Umgrenzung und Bestimmtheit und doch wieder von bestimmter Gestalt eine contradictio in adjecto scheine“, und mich solchergestalt der größten, augenfälligsten Denkverkehrtheit bezichtigen will.

Auch das ist nicht richtig, daß ich, wie mir Herr Vogt S. 301 gleichfalls zur Last legt, den Gebilden der himmlischen Welt die Zeitlichkeit in jedem Sinn des Wortes abspreche. „Das Sein derselben“, sage ich S. 134 meiner „Phys. s.“ ausdrücklich, „ist nicht ein bloßes Gewordensein, es beruhet dasselbe vielmehr auf einem unaufhörlichen Werden, sie sind in einem beständigen Flusse, in einer beständigen Wiedergestaltung, in fortwährender Erneuerung begriffen. Dieses ihr Werden bleibt aber niemals hinter dem Ziele zurück, welchem es zustrebt, sondern es erreicht dasselbe immerdar; es erfreuen sich sonach diese himmlischen Gebilde, wie der ganzen Frische des jugendlichen, sich erst entfaltenden Lebens, so zugleich auch der Reife des zur vollsten Entwicklung bereits gediehenen Daseins.“ Wäre es anders, sollten die einzelnen Weltwesen nur in einem unaufhörlichen Fortwachsen begriffen sein, so würden sie eben niemals zur wirklichen Vollendung gedeihen. Sollten aber auch einzelne unter ihnen für sich selbst ihr Ziel zu erreichen im Stande sein, so würden sie doch, bei dem Zurückbleiben der andern, der Hülle der Seligkeit entbehren müssen, welche Seligkeit jedoch, da zu ihr eine immer neue Lebensströmung erfordert wird, gewiß nicht in einer trägen Ruhe bestehen kann, die vielmehr die höchste Thätigkeit, der nur nirgends eine Hemmung entgegentritt, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat.

Noch auf einen unter den vielen unbegründeten Vorwürfen, in



welchen sich Herr Vogt gegen mich ergeht, muß ich hier erwidern. Es citirt nämlich Herr Vogt S. 279 eine Stelle, S. 123 nämlich, Anm. 8, meiner „Phys. s.“, wo ich sage: „Was vom Geist als solchem gilt, muß ebenso auch von der verklärten oder vergeistigten Leiblichkeit gelten.“ Eben hierin will er ohne Weiteres einen von mir aufgestellten „Kanon“ erkennen und fragt nun: „Wozu denn überhaupt noch einen Leib, wenn er mit dem Geist alle Prädicate gemeinsam haben soll?“ Hierauf antworte ich vorerst, daß es mir doch nicht einfallen konnte, in einer bloßen Anmerkung einen „Kanon“ aufstellen zu wollen; dann aber, daß hier ganz und gar nicht von einer durchgängigen Identität des geistigen Lebens und der verklärten oder vergeistigten Leiblichkeit die Rede ist, die Rede sein kann, sondern nur von einem harmonischen Verhältniß, in welchem die beiden zu einander stehen. Ist nun aber wohl, frage jetzt ich, dasjenige, was mit einem Andern in Harmonie sich befindet, für eben dieses Andere ein superfluum? Müssen wir uns wohl in der Musik lediglich am unisono genügen lassen, und ist die reiche Harmonie einer Musik ohne Werth, weil sie mit der Melodie zusammenklingt? Ist nicht auch gerade darum das Leben nach der Auferstehung ein höheres, als das Leben unmittelbar nach dem Tode, weil wir in der Auferstehung wieder einen Leib und zwar einen unserm geistigen Leben durchaus entsprechenden Leib gewinnen sollen? — — Und hiemit nehme ich denn Abschied von Herrn Vogt! Seine und meine Ansichten oder Ueberzeugungen stehen einander so scharf und schroff gegenüber, daß für eine friedliche Einigung zunächst wohl nicht die entfernteste Aussicht sich darbietet. Bei der nun folgenden Auseinandersetzung mit meinen andern Herren Recensenten, in welcher, soweit es eben im Interesse der Wissenschaft liegen mag, auch diese und jene Aufstellung des Herrn Vogt noch zur Sprache kommen wird, gedenke ich überall die Ordnung einzuhalten, in welcher sich die Materien in meiner „Physica sacra“ an einander reihen. —

Die erste Hauptabtheilung dieser Schrift, welche S. 11—111 „Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit“ enthält, hat meinen Herren Recensenten zu irgendwie erheblichen Erinnerungen keinen Anlaß gegeben. Um so mehr Angriffe sind auf den Inhalt der zweiten Hauptabtheilung, S. 112—171, erfolgt, deren Gegenstand „die philosophische Beleuchtung jenes Begriffs“ bildet. Den I. Abschnitt dieser Hauptabtheilung, der von der „Irrationalität in den Gebilden der irdischen Welt“ handelt, erklärt zwar

Dr. Vutterbeck für den „einleuchtendsten und zutiefstesten der ganzen Schrift“; Hoffmann dagegen bemerkt, daß man diesen Gegenstand „noch viel umfassender und ergreifender in den Schriften der alten Buddhisten und der neueren Philosophen Schopenhauer und E. von Hartmann ausgeführt finden könne“. Ich gebe das zu, doch halte ich meine Darstellung, da ich ja nicht, wie jene Männer, ein pessimistisches Buch schreiben wollte, für völlig ausreichend. Es ist aber noch etwas ganz Anderes, worin Hoffmann Grund zu finden glaubt, ganz eigentlich polemisch gegen mich aufzutreten. Er rügt es, daß ich jene Abhandlung mit den Worten beginne: „Im tiefsten Grunde unserer Seele regt sich die Ahnung des lautersten, vollkommensten Lebens, und der Wunsch, daß dasselbe allenthalben zur Herrschaft gelange“ u. s. w. „So könne“, meint er, „der christliche Theolog allenthalben sprechen, der Philosoph aber dürfe eine subjective Empfindung, eine Ahnung, einen Wunsch nicht zur objectiven Idee machen, als womit man gegen alle Forderungen einer echt philosophischen Methode verstoße, indem eine gültige Idee doch nur durch Verstand und Vernunft sich begründen lasse.“ Da erwiedere ich denn, — womit am Ende wohl auch Hoffmann einverstanden sein wird — daß sich durch bloßes Raisonnement eine reale Erkenntniß überall nicht gewinnen lasse, daß ein eigentlich „verständiges und vernünftiges“ Philosophiren gar nicht möglich sei ohne die Idee Gottes als des Allvollkommenen, daß aber auch die „Ahnung des lautersten, vollkommensten Lebens, sowie der Wunsch, daß dasselbe allenthalben zur Herrschaft gelangen möge,“ eben diese Idee zur nothwendigen Voraussetzung habe. Demzufolge befinde ich mich mit jener Ahnung und mit jenem Wunsche bereits schon beim eigentlichen Ausgangspunkt alles echten Philosophirens, und so wird es mir denn auch wohl gestattet sein, den Gegenstand dieser Ahnung — der Denkverfehrtheit derjenigen gegenüber, welche Gott geradezu läugnen oder doch seine Allvollkommenheit nicht anerkennen — erst später, S. 161–171, als einen durchaus wohlbegründeten nachzuweisen und eben hiemit die Idee Gottes selbst in ihrem vollen Lichte hervortreten zu lassen.

So gewiß nun aber die Welt von Gott stammt, Gott auch alle Weltkräfte in seiner Hand hat und durch ihn die gegenseitigen Beziehungen derselben bestimmt werden, ebenso gewiß kann der Welt der Charakter der Vollkommenheit unmöglich fehlen. Dem scheint nun freilich die Erfahrung zu widersprechen, indem uns ja in der Welt allenthalben so vielfache Hemmungen des Lebens begegnen, die

Gewalt des Todes so schrecklich sich in ihr geltend macht. Das rührt aber nicht unmittelbar vom Willen Gottes her, und es läßt sich auch nicht annehmen, daß es in der Natur der Dinge, die als solche doch wieder nur von Gott ausgeht, seinen nothwendigen Grund finde. Die in der Welt ersichtliche Unvollkommenheit, welche man, der ewigen Rationalität gegenüber, gewiß als eine Art von Irrationalität zu bezeichnen haben wird, kann also, wie ich S. 122 ff. meiner „Phys. s.“ ausdrücklich sage, nur durch die Sünde, nur durch das Widerstreben intelligenter Geschöpfe gegen den göttlichen Willen herbeigeführt worden sein. Dem Bösen, der Sünde, wirkt nun aber Gott, wie S. 265 ff. näher gezeigt wird, theils auf negativem Wege, nämlich durch jene Hemmungen des Lebens, theils auch (s. S. 271 ff.) durch positive Mittel entgegen, und so wird man denn der Welt, wenn ihr gleich absolute Vollkommenheit zunächst nicht eigen sein kann, relative Vollkommenheit doch immerhin zusprechen müssen.

Hätte Herr H. Schmid diese Verhältnisse scharf ins Auge fassen wollen, so würde er meine Annahme einer doppelten Weltidee in Gott nicht bloß für allenfalls „disputabel“ erklärt, sondern ihr ohne Zweifel seinen freundigen Beifall geschenkt haben. Es steht ja doch gewiß vor dem Geiste Gottes das Bild der Welt in der vollen Herrlichkeit, zu welcher er sie von vornherein bestimmt hat und die er sie schließlich auch noch erreichen lassen will. Aber auch die Art und Weise, wie sie diesem ihrem Ziele entgegengeführt werden soll, muß sich doch Gott schon vom Anfang an vorgezeichnet haben. Diese beiden Vorzeichnungen aber sind offenbar von einander verschieden: erstere trägt das Gepräge absoluter, letztere dagegen nur das Gepräge relativer Vollkommenheit an sich, wie denn jene lediglich im göttlichen Willen ihren Ausgangspunkt hat, diese aber mitbedingt ist durch die Willensbeschaffenheit der von Gott abtrünnigen Creaturen. Doch wollte gerade in diese sündige Welt Gott selbst als Mensch in der Gestalt des sündigen Fleisches eingehen, um die Welt, nachdem er aus solcher Erniedrigung wieder erhoben worden, zu seiner eigenen Herrlichkeit emporzuführen. Das Alles aber hat Gott, wie 1 Petr. 1, 20 geradezu ausgesprochen ist, in sich selbst erschaut, noch ehe der Welt Grund gelegt war. Wie könnte man also noch daran zweifeln, daß nächst der göttlichen Weltidee, welche das eigentliche Ziel der Welt zum Gegenstand hat, noch eine andere göttliche Weltidee anzunehmen sei, in welcher der Weg zu diesem Ziele vorgezeichnet ist und die ebendarum, wie ich S. 268 meiner „Phys. s.“ mich ausdrücke, in

erstere gleichsam „einmündet“. Eben dieser Moment ist es auch, auf welchen der Apostel Paulus 1 Kor. 15, 25–28 hinweist, wenn er vom Gottmenschen sagt, daß er „zwar herrschen werde, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege, daß er aber auch alsdann selbst unterthan sein werde dem, der ihm Alles unterthan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem“. Nach dieser Darlegung muß ich es für geradezu überflüssig halten, auf meines Freundes Hoffmann Einwendungen gegen die Duplicität der göttlichen Weltidee, die ihm absurd vorkommt, noch irgendwie näher einzugehen. Gewiß wäre es der größte Unsinn, wenn ich, wie er mir S. 94 und S. 181 seiner Abhandlung zur Last legen möchte, mit der Annahme jener zweiten Weltidee „eine Wandlung, ja eine Trübung im Geiste Gottes selbst, von außen her veranlaßt,“ zu statuiren gedächte. Es waltet hier eben nur ein Mißverständniß von seiner Seite ob, zu welchem ihm indessen mein Text, wovon sich Jedermann durch Vergleichung von S. 54, S. 125 ff., S. 149, S. 207 ff. der „Phys. s.“ überzeugen kann, auch nicht im entferntesten eine Veranlassung bieten konnte.

Es meint aber auch Hoffmann S. 19, es sei doch die Frage, „ob ich zu beweisen vermöge, daß die Hoffmann, die irdische Welt könne und werde zur Vollkommenheit fortgebildet werden, ohne ihr irdisches Wesen zu verlieren, eitel sei, und daß eben diese Vollkommenheit nur durch eine die Welt völlig vergeistigende Umwandlung in eine übermaterielle Naturform erreicht werden könne.“ Gleich darauf führt er jedoch mit kurzen Worten die Gründe an, welche ich in dieser Beziehung wirklich vorgebracht habe, und erklärt sich mit denselben einverstanden, rügt es aber zugleich, daß ich gerade hier, an diesem Orte, den Unterschied zwischen Natur und Materie nicht dargelegt, auch nicht angegeben habe, ob „die Natur, das Naturall monistisch-dynamisch oder monadologisch-dynamisch zu erklären sei.“ Was nun den Unterschied zwischen Natur und Materie betrifft, so habe ich denselben doch nur 10 Seiten weiter unten, als Hoffmann erwartete, S. 136 nämlich meiner „Phys. s.“ und zwar mit aller Schärfe und Bestimmtheit bezeichnet. Wenn aber hier von der Natur gesagt wird, daß sie nicht schon wirkliche Materie, mithin an und für sich noch durchaus formlos, daß sie eben nur die Quelle der Materie sei, und wenn ich dann ferner S. 212 die Natur, als die Quelle der Materie, und den Geist, als die Quelle der Ideen, in Parallele zu einander stelle, so ist hieraus wohl von selbst abzunehmen, wie ich mir den Ursprung des Naturalls denke. Die Natur als solche ist, da sie an und für sich dem Geist, als dem Princip



des Lichtes und Lebens, widerstrebt, eine Macht der Finsterniß und des Todes. Es thronet aber über ihr Gott mit seinem Willen der Liebe und wandelt sie, durch Einstrahlung der Idee, in Licht und Leben um; sofern dagegen die Geschöpfe, die er zur Aehnlichkeit mit sich und zur sittlichen Freiheit berufen hat, jenen finstern Grund wieder aufstören, kann freilich in der Welt schreckliches Unheil hervortreten; es vermag jedoch Gott eben diesem Unheil auch wieder entgegenzuwirken — dadurch, daß er die dem körperlichen Wesen zu Grund liegenden Kräfte in ihrer Wirksamkeit hemmt, streng und starr sie von einander sich abschließen läßt und so das Phlegma des irdisch-materiellen Daseins herbeiführt. Diese Erklärung vom Ursprung der Materie, die S. 136 ff. meiner „Phys. s.“ bereits vorliegt, halte ich vor der Hand für ausreichend; sollte es aber Hoffmann gelingen, die Umgestaltung der himmlischen in die irdische Wesenheit noch mehr im Einzelnen nachzuweisen, so würde man ihm hiefür gewiß recht dankbar sein.

Die meisten der so zahlreichen Anstände, welche Hoffmann gegen den I. Abschnitt der zweiten Hauptabtheilung meines Buches erhoben, und womit er diese Partie wie mit einem recht düstern Schleier überzogen hat, haben mit dem Allem ihre Auflösung gefunden; einige noch rückständige sollen erst später zum Austrag kommen und werden sich dann wohl gleichfalls als unbegründet herausstellen; von einem dieser Anstände muß ich jedoch ohne Weiteres zugeben, daß er seine Berechtigung habe. Seite 122, Anm. 7, habe ich nämlich von „der Macht des Todes in der Natur und von der aus ihr sich ergebenden Starrheit und Undurchdringlichkeit der Materie“ gesagt, daß sie „an sich selbst als ein großes Räthsel anzusehen sei, welches nur in der Lehre der Bibel seine Auflösung finde“. Hiemit bin ich wirklich, wie Hoffmann sich ausdrückt, „aus der Rolle des Philosophen in die des Theologen verfallen“. Da ich jedoch gleich auf der nächstfolgenden Seite, 123, den philosophischen Beweis liefere, daß der Grund der Herrschaft des Todes in der Welt nur in der Willensverkehrtheit intelligenter Geschöpfe liegen könne, so wird man mir diesen Verstoß doch nicht so gar hoch anrechnen wollen.

Ueber den II. Abschnitt der zweiten Hauptabtheilung, der von der „Eigenthümlichkeit der himmlischen Leiblichkeit und ihrem Unterschied von den irdischen Gebilden“ handelt, fällt Herr R. Schmid insofern ein sehr ungünstiges Urtheil, als er es einfach für eine „Ueberschwänglichkeit“ erklärt, wenn ich „die Modalitäten der himmlischen

Leiblichkeit in einer Weise schildere, zu der es uns sowohl an der Begreiflichkeit und Vorstellbarkeit, als an der biblischen Begründung fehle“. Letztere ist aber in den Worten des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 35 ff. gegeben, deren nähere Erklärung zunächst in meiner „Phys. s.“ S. 31 ff. enthalten ist, und aus denen ich meine weiteren Erörterungen durchaus folgerichtig abgeleitet und also den Begriff der himmlischen Leiblichkeit wirklich gewonnen zu haben glaube. Was dagegen die Vorstellbarkeit der Letztern betrifft, so ist in dem gleich folgenden dritten Abschnitt geradezu eingeräumt, daß, abgesehen von den Männern der Offenbarung, — wir wollen hier nur auf Stephanus, Apostelg. 7, 55, und auf Paulus, 2 Kor. 12, 2—4, hinweisen — eine eigentliche Wahrnehmung, Anschauung des Himmlischen den hienieden Wandelnden noch nicht vergönnt sei, sondern bei ihnen einerseits nur der Begriff desselben, andererseits eine bloße Ahnung davon stattfinden könne. Dieser Begriff, diese Ahnung ist aber ohne Zweifel schon sehr viel werth, und was zu dem einen und zu der andern hinleiten mag, sollte man doch nicht so leicht hin ablehnen wollen, eingedenk des apostolischen Wortes 1 Thess. 5, 19. Ganz anders, als Herr R. Schmid, läßt sich über die betreffende Partie meiner Schrift Hoffmann vernehmen. Er sagt zwar, was ich auch gar nicht in Abrede stellen will, daß „die streng philosophische Begründung der Lehre von der himmlischen Leiblichkeit doch noch vielseitigere Untersuchungen und Beweisführungen erfordere“, bemerkt aber zugleich, daß ich mich hier „erhoben habe zu einer Höhe und Tiefe der Betrachtung, die wenigstens inhaltlich nicht so leicht übertroffen werden könne“. Auch der III. Abschnitt, „Die vermeintliche Irrationalität des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit“, und ebenso der IV. Abschnitt, der „die Realität eben dieses Begriffes“ erweist, haben sich seines vollen Beifalls zu erfreuen.

Professor Rabus zeigt sich ebenfalls im Allgemeinen mit dem Inhalt der ganzen zweiten Hauptabtheilung einverstanden, an dem und jenem nimmt er aber doch Anstoß. So findet er, daß „der Unterschied der irdischen, materialisirten Natur von der überirdischen S. 120. 127 u. f. w. meiner „Phys. s.“ über Gebühr gesteigert und demzufolge das Irdische einer Püaüterung oder Verklärung zum Ueberirdischen ganz unfähig erscheine“. Habe ich mich da etwa mißverständlich ausgedrückt? Mein Gedanke ist es schlechterdings nicht, daß, wenn an die Stelle des Irdischen — Himmlisches eintreten soll, das Irdische dem Wesen nach erst vernichtet werden müsse. Die Na-

tur, als die Quelle der Materie, ist an sich selbst, wie oben bemerkt worden, noch durchaus formlos, und so können denn aus ihr, wie irdische, so auch überirdische Gebilde hervorgehen. Nicht dem Wesen, nur der Form nach sind beide von einander verschieden; es kann sich demnach, wenn das Irdische zum Himmlischen erhoben werden soll, lediglich um die Aufhebung seiner bisherigen Form handeln, diese aber muß da freilich eine völlig andere werden. Eine bloß theilweise Veredlung des Irdischen, bei welcher dieses doch immer noch als solches festgehalten wird, wie (s. a. a. O. S. 12 ff., 13 ff., S. 74) so häufig geschieht, könnte hier nimmermehr genügen.

Es vermißt ferner Prof. Rabus in meiner Schrift „die gebührende Hervorhebung der individuellen Leiblichkeit der Seele vor der übrigen Natur; es werde ja von mir der verklärte Leib der Seele wesentlich und ohne Weiteres gleichgestellt mit der verklärten Welt überhaupt“. Wirklich glaube ich mich jedoch einer solchen Gleichstellung nicht schuldig gemacht zu haben, wie ich denn schon in der Abhandlung über „den Unterschied der himmlischen von der irdischen Leiblichkeit“, S. 132, und auch weiter unten, S. 170, unter Anführung des Schiller'schen Epigramms: „Keines sei gleich dem Andern, doch gleich sei Jedes dem Höchsten! Wie das zu machen? Es sei Jedes vollkommen in sich“, auf einen Unterschied hinweise, der unter den himmlischen Substanzen selbst obwaltet. Meine Ansicht geht eben dahin, daß den bloßen Naturdingen, wie ihr geistiges Leben, so auch ihr leibliches Wesen vom Schöpfer lediglich gegeben sei, und sie auf der Stufe, auf die sie gestellt sind, nicht selbst sich zu halten vermögen, während die Gott ganz eigentlich ähnlichen, zur sittlichen Freiheit berufenen Geschöpfe, was ihnen in der Schöpfung verliehen worden, in eigener Thätigkeit sich zu bewahren haben. Daß nun die den letztern zu Theil gewordene so viel höhere innere Begabung auch äußerlich, leiblich in um so höherem Glanze sich darstellen werde, ist natürlich. Auch darin pflichte ich Prof. Rabus ganz und gar bei, daß es diesen höher gestellten Wesen beschieden sei, einerseits einen wohlthätigen Einfluß auf die unter ihnen stehende Naturwelt auszuüben, andererseits aber auch von letzterer, sofern sich in ihr die Ehre Gottes offenbart, eine Förderung zu erfahren. Als eine solche haben wir unstreitig die Bilder oder Anschauungen anzusehen, die der Seele oder dem Geist von der Natur her zukommen; daß aber das solcher- gestalt Erworbene an sich selbst als das *σῶμα πνευματικόν* aufzu-

fassen sei, wie Prof. Rabus, wenn ich ihn anders richtig verstehe, dafür hält, das will mir nicht einleuchten.

Was endlich die Beweisführung für die „Realität des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit“ betrifft, so ist Prof. Rabus mit der Methode, welche ich bei derselben beobachtet habe, nicht ganz zufrieden. In sachlicher Beziehung jedoch waltet hier zwischen uns auch nicht die mindeste Differenz ob, nur die Anordnung der Materien wünschte er anders, und mit seinen desfalls gegebenen Andeutungen erkläre ich mich völlig einverstanden.

Die dritte Hauptabtheilung meiner „Phys. s.“ welche S. 172 – 318 „die Hauptmomente der Theologie im Lichte des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit“ vorführt, hat von Seite meiner Herren Recensenten gar manche Angriffe erfahren; Hoffmann aber hält diese Partie im Allgemeinen für sehr wohl gelungen, wie er denn sogar sagt daß „man fast ein eigenes Buch schreiben müßte, wenn man die reiche Fülle der hier ausgebreiteten Gedankenschätze genügend erörtern wollte“. Der I. Abschnitt dieser dritten Hauptabtheilung, der von „der ewigen Leiblichkeit Gottes“ handelt, ist nur von Herrn Vogt. und zwar, wie wir bereits gesehen haben, in durchaus wegwerfender Art, besprochen worden. Auf den II. Abschnitt, „den Nachweis der göttlichen Freiheit aus den Elementen des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit“, ist bloß Herr Superintendent Kocholl, auf den III. Abschnitt aber, der eben diesen Begriff als die „nothwendige Voraussetzung der Dreipersonlichkeit Gottes“ ins Licht setzt, keiner meiner Herren Kritiker eingegangen. Herr Kocholl räumt ein, daß wir uns ohne eine gewisse Spannung das Schöne nicht zu denken vermögen; demzufolge wird man aber auch zugeben müssen, daß der göttliche Wille in seiner unenotischen Energie doch nur — einer demselben widerstrebenden Energie gegenüber — sich geltend machen könne, und so werden wir uns denn die ewige Natur in Gott nicht von vornherein als einen bildsamen Stoff vorzustellen haben. Gleichwohl hält es Superintendent Kocholl für unzulässig, eine der ewigen Idee widerwärtige Natur in Gott anzunehmen, vermuthlich aber nur darum, weil er nicht zugleich dem Gedanken ihrer ewigen Ueberwindung völlig und unbedingt Raum bei sich giebt. Zur Aufhellung dieses Punktes möge denn ein schon anderwärts von mir gebrauchtes Gleichniß dienen. Dem in einer Fontaine aufstrebenden Wasser bleibt immerdar die Tendenz des Herabsinkens eigen; daß aber dasselbe, dieser Tendenz unerachtet, gleichwohl mächtig emporstießt, — die eben hierin sich kundgebende Energie ist



es gerade, welche uns den Anblick eines solchen Springquells so besonders erfreulich macht.

Der IV. und V. Abschnitt, welche von „der Schöpfung und vom Weltssystem“ sowie von „der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes“ handeln, haben meinen Herren Recensenten wieder zu sehr verschiedenartigen Bemerkungen Anlaß gegeben. Superintendent Rocholl erkennt es freudig an, daß die Schöpfung hier als ein durchaus freies Werk der göttlichen Liebe und in keinerlei Weise durch ein Bedürfniß auf Seite ihres Schöpfers bedingt erscheine, nachdem eben gezeigt worden, daß Gott nicht als ein bloßer abstracter Geist, sondern zugleich auch alle Fülle realer Herrlichkeit in sich tragend zu denken sei. Herr Vicentiat Vogt dagegen will mich S. 279 seiner Abhandlung des Emanatismus beschuldigen, weil ich S. 207 meiner „Phys. s.“ sage, daß „Gott die Welt aus sich selbst habe hervorgehen lassen“. Nun lesen wir auch beim Apostel Paulus, Röm. 11, 35, geradezu, daß „alle Dinge aus Gott seien“, und ich habe mich über den Sinn dieses apostolischen Wortes am betreffenden Ort, S. 202—207, ganz ausführlich erklärt und gezeigt, daß der verborgene Schatz, aus welchem Gott die Welt ans Licht gezogen, in keinerlei Weise als etwas bereits Wirkliches anzusehen sei. Nur aus dem absoluten Nichts, nur aus demjenigen Nichts, das die Möglichkeit, jemals ein Etwas zu werden, ausschließt, habe ich behauptet und behaupte ich, daß die Welt nicht habe hervorgehen können. Das Alles hat jedoch Herr Vogt völlig unbeachtet gelassen und dafür kurzweg nur jene Anklage gegen mich erhoben.

Es liegt der Gedanke nahe, daß Gott eine Classe von Geschöpfen ins Dasein habe rufen wollen, in der sein geistiges Wesen als solches, eine andere, in der seine Leiblichkeit, eine dritte, in der Beides zumal sein Abbild finden sollte: die Welt der reinen Geister oder Engel, dann die Naturwelt, endlich als Verein des Geistigen und Natürlichen die Menschenwelt. Auch Hoffmann gesteht S. 180 seiner Abhandlung zu, daß sich „die reine Geistigkeit der Engel insofern sehr zu empfehlen scheine, als mit ihr jener Trilismus der Creatur gesicherter, logischer, reinlicher hervortreten würde“. Demungeachtet hält er es nicht für möglich, daß es Intelligenzen gebe, die keinen Leib an sich trügen und gleichwohl eine Wirksamkeit nach außen üben sollten. Ich selbst habe mir S. 209 ff. meiner „Phys. s.“ alle Mühe gegeben, diese Annahme als sehr wohl zulässig darzuthun, doch gestehe ich gern, daß ich nicht mehr glaube, dieselbe aufrecht halten zu können, und zwar

darum nicht, weil die Einwirkung eines Wesens auf das andere eine beiderseitige Sympathie und diese wiederum eine Wesensähnlichkeit nothwendig voraussetzt. Es läßt uns auch die Bibel erkennen, daß den Engeln wohl eine Leiblichkeit zukommen könne; wenn aber eben dieselbe zugleich fest auf der Unterschiedenheit der Engel und der Menschen besteht, so muß es mit der Leiblichkeit der erstern doch eine andere Bewandniß haben, als mit jener der letztern. In dieser Beziehung schließe ich mich nun ganz und gar der Ansicht Franz Baader's an, doch kann ich in seinen hieher gehörenden Worten, B. IV, S. 431 d. W., durchaus nicht finden, was Hoffmann S. 175 seiner Abhandlung denselben entnehmen will. Daß nämlich den Engeln für ihre Leiblichkeit „eine Naturpotenz“ eigen sei, ist offenbar Baader's Meinung nicht, er behauptet vielmehr das gerade Gegentheil, wenn er von ihnen sagt, daß „die Quelle der Leibwerdung nicht in ihnen liege, wie solches vom Menschen gelte“.

Daß ich dem Menschen, seinem eigentlichen Wesen nach, die Superiorität über die Engel vindicire, ist vom Superintendenten Rocholl mit vorzüglicher Befriedigung aufgenommen worden. Wenn ich aber vom Sohn Gottes sage, S. 215 ff., daß seine Menschwerdung auch dann erfolgt sein würde, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, und wenn ich weiterhin, S. 268 ff., sogar dahin mich ausspreche, daß dieselbe in einer, das ganze All der Dinge umfassenden Weise wirklich schon von Anbeginn stattgefunden habe: so ist diese Behauptung mit dem für sie ausführlich gelieferten biblischen Beweise, obwohl sie, namentlich für die Ubiquität des Herrn, von der größten Tragweite ist, dennoch von meinen theologischen Beurtheilern ganz außer Acht gelassen worden. Nur Hoffmann hat sie ins Auge gefaßt, und er zeigt sich hier dem Wesen nach ganz mit mir einverstanden. Wenn ich aber S. 270 ff., wo von der Erhöhung des Menschensohnes in seiner Himmelfahrt die Rede ist, zu bedenken gebe, daß ohne jene universale Menschwerdung die Uebertragung der göttlichen Herrlichkeit auf die menschliche Natur des Herrn unmöglich erscheine, und hiebei den Gedanken ausspreche, daß die Erhebung zur Unendlichkeit mit der Natur des Endlichen sich nicht vertrage: da nimmt Hoffmann die Miene an, als ob er mir entgegen sein müsse, und sagt S. 178, daß ich mir mit dieser Annahme auch den Gedanken „einer Herablassung des Unendlichen zum Endlichen unmöglich mache“. Ohne Zweifel aber weiß er sehr wohl, daß mir die zur Beseitigung dieser Consequenz erforderliche Distinction keineswegs

fremd ist, und will mich nur eben nöthigen, dieselbe auch geradezu auszusprechen. So sage ich denn, daß, wenngleich das Endliche nicht zum Unendlichen werden kann, dem Unendlichen gleichwohl die Freiheit zukommen müsse, endlich sich darzustellen, indem es hiebei an sich selbst doch immer noch in seiner Unendlichkeit verharret, oder daß Gott, wie unsere ältern Theologen sich ausgedrückt haben, bei der Menschwerdung fort und fort blieb, was er war oder vielmehr ist, und vermöge derselben nur etwas ward, was er bis dahin noch nicht war. Es wirft aber Hoffmann in einer Anmerkung zu S. 180 bezüglich jener universalen Menschheit des Sohnes Gottes noch die Frage auf, ob man wohl dieselbe als geschöpflich sich zu denken habe, und meint, diese Frage verneinen zu sollen. Ich aber hege die entgegengesetzte Ueberzeugung und kann diese universale Menschheit nicht als eine bloß ideale ansehen. Als solche müßte sie jedoch jedenfalls einmal zur Realität gelangen; weil sie aber das ganze All der Dinge in sich befaßt, so läßt sich von ihrer Realisirung nicht annehmen, daß sie erst zu einer gewissen Zeit, vor etwa achtzehnhundert Jahren, sondern vielmehr, wie Johann. 1, 1 geradezu gesagt wird, schon „im Anfang“, vor Erschaffung der übrigen Welt, erfolgt sei.

Vom VI. Abschnitt rühmt Hoffmann, daß in demselben „die Frage nach der Ausdehnung der Welt in Zeit und Raum tiefsinnig erörtert werden“. Der Gedanke der himmlischen Weiblichkeit bot mir eben die Möglichkeit dar, die Menge der Geschöpfe als eine wirklich zahllose und gleichwohl nicht als ein bloßes Aggregat, sondern vielmehr als einen eigentlichen Organismus aufzufassen, was von einer zahllosen Menge irdisch gestalteter und ebendarum nur neben einander befindlicher Wesen nun und nimmermehr gelten könnte. Es ergibt sich aber einerseits aus „den Forschungen der Astronomen“, worüber der VII. Abschnitt Näheres beibringt, daß sich im Weltraum eine ganz ausnehmende Menge der gewaltigsten Weltkörper vorfindet, andererseits redet die Schrift von tausendmal tausend Engeln, die sich der seligen Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer zu erfreuen haben. Nun wird, so gewiß das ganze All der Dinge ein großes System bildet, von der Engel- und von der Naturwelt anzunehmen sein, daß diese beiden Welten in wesentlicher Beziehung zu einander stehen. Dabei wird wohl auch eingeräumt werden müssen, daß die eigenthümliche Beschaffenheit der den Engeln zugewiesenen Naturgebiete durchaus dem Verhältniß entspreche, in welches die Engel selbst zu Gott sich gesetzt haben. So können denn, wie S. 229 ff. meiner „Phys. s.“ näher ausgeführt

wird, diejenigen Kreise der Naturwelt, deren Gebieter von ihrem Schöpfer mehr oder weniger sich abgewendet haben, in ihrer ursprünglichen Herrlichkeit nicht mehr bestehen; sie mußten nothwendig der irdischen Materialität anheimfallen. In eine noch tiefere Zerrüttung versank ein gewisses Weltgebiet, nachdem die über dasselbe gesetzten Engel in directer Feindschaft gegen ihren Schöpfer sich zu erheben gedachten. Im reinsten, in überirdischem Glanze endlich strahlen diejenigen Bezirke des Naturalls, deren Beherrscher in treuer Liebe beim Herrn der Welt verharren wollten; ebendarum vermag sie aber unser blödes irdisches Auge auf keine Weise zu erreichen, und so lassen sie sich denn, was ich Hoffmann, S. 175, gegenüber eigens bemerkt, „unter den so weit von uns entfernten Fixsternen und Weltinseln offenbar nicht ausfindig machen“. Aus dem Allem ergiebt sich zugleich mit voller Evidenz, daß die irdisch-materielle Welt in Wahrheit „nur eine Region des Weltalls sei“, und ich also eben diese Behauptung auch nicht ausgesprochen habe, ohne, wie Hoffmann S. 19 meint, den Beweis für dieselbe zu liefern.

Mit diesen Ausführungen ist Superintendent Rocholl insofern nicht einverstanden, als er es für undenkbar hält, daß, wie er sich ausdrückt, „die epuranischen Intelligenzen mit dem penibeln Mechanismus der Drehungen und Rotationen der Sterne irgend etwas zu thun haben“. Die wirklichen Beziehungen aber der Engel zu jenen Naturgebieten gehen, worüber man S. 229 meiner „Phys. s.“ vergleichen mag, ohne Zweifel weit über die hier vorausgesetzten hinaus, und so wird man denn jener Einwendung ein eigentliches Gewicht nicht beizulegen haben. Auch läßt sich die Annahme, daß „die Umgegend unseres Sonnensystems speciell der Schauplatz derjenigen Engel sei, die sich direct wider Gott aufgelehnt haben“, nicht wohl mit Herrn K. Schmid für bedenklich halten, da ja die Bibel den Geist der Finsterniß geradezu „den Fürsten dieser Welt“ nennt und ihm auch mit seinen Schaaren Eph. 6, 12 jetzt noch die Erde und ihre Umgebung als Wohnort anweist. Wenn ferner der nämliche Herr Kritiker in dem Worte des Eliphas, Hiob 15, 15, einen wirklichen „Stützpunkt“ dafür, daß die Fixsternräume die Wohnorte der mittelguten Engel seien“, nicht zu entdecken vermag, so gestehe ich gern zu, daß er hierin Recht hat. Doch meine ich, die Antwort auf die nun einmal nicht zurückzuweisende Frage nach der Bestimmung jener gewaltigen Räume auf negativem Wege, durch Widerlegung der ihr entgegenstehenden Hypothesen, hinreichend begründet haben.



Es kann mir nur erfreulich sein, daß Herr R. Schmid die Lehre von der Schöpfung einer immateriellen und dann einer materialisirten Welt für ein beachtenswerthes, „fruchtbares“ Thema erklärt. Wenn er jedoch dafür hält, daß sich jene Lehre nur eben aus der „theosophischen Gottes- und Weltidee“ ergebe, so muß ich bemerken, daß ich nur den Gegensatz einer geläuterten und einer nicht geläuterten, nicht aber den einer theosophischen und einer theologischen Gottesidee gelten lassen kann. Aus der Idee des allvollkommenen Gottes ergiebt sich aber auch als notwendige Folge und nicht, wie Herr Schmid meint, als etwas bloß „Disputables“ der Gedanke, daß die Welt, wie sie aus der Hand ihres Schöpfers hervorging, gleichfalls das Gepräge der Vollkommenheit an sich getragen habe, mithin noch nicht eine irdisch-materielle gewesen sei. Eine solche wurde sie nicht durch eine eigentliche „zweite Schöpfung“, sondern nur durch eine Umbildung, welche Gott auf Anlaß des Abfalls der Creaturen eintreten lassen wollte. Hätte Herr Vogt diesen Gedankenzusammenhang ins Auge fassen und in Ueberlegung ziehen wollen, so wäre er davor bewahrt geblieben, in Bezug auf die hier vorliegende Frage S. 289. 307 seiner Abhandlung dahin sich zu äußern, daß man „für die Veränderung des „feinen, himmlischen“ in „grobe, irdischen“ Stoff auf einen schöpferischen Act Gottes recurriren müsse, der seine ganze Schöpfung hätte vernichten müssen, ja daß es geradezu als ein Armuthszeugniß für den Allmächtigen erscheine, „wenn er mit der Materie, die er einmal geschaffen und die doch selbst eine Ursache zur Vernichtung ihm nicht geben konnte, bloß weil die Sünde zwischeneingetreten, gar nichts Besseres sollte zu machen wissen, als sie wiederum zu vernichten“.

Im VI. Abschnitt wurde ausgesprochen und erwiesen, daß Gott, wenn er es sonst für gut hielt, die ganze unermessliche Fülle der Wesen auf einmal, wie mit einem Schlage, aus dem Nichtsein ins Dasein habe eintreten lassen können. Nachdem aber der Mensch doch erst nach der Natur- und der Engellwelt erschaffen worden, so wirft nun Hoffmann S. 175 seiner Abhandlung die Frage auf, worin der Grund hievon liegen möge. Ich beantworte diese Frage, gewiß ganz in seinem Sinn, wenn ich annehme, daß solches im Hinblick auf den Eintritt der Sünde geschehen sei. Auch damit erklärt sich Hoffmann S. 176 geradezu einverstanden, daß Adam, wie in dem „Die ursprüngliche Herrlichkeit des Menschen“ überschriebenen VIII. Abschnitt ausgeführt wird, nicht bloß dem Geist und der Seele nach das Eben-

bild Gottes an sich getragen, sondern ebenso auch in seinem Leibe die göttliche Herrlichkeit sich gespiegelt habe. Nur meint Hoffmann, daß doch ein Unterschied zwischen jener paradiesischen Leiblichkeit, die dem Menschen im bloßen Unschuldstand eigen war, und zwischen der eigentlichen himmlischen Leiblichkeit, die ihm, wenn er die Versuchung bestanden hätte, zu Theil geworden wäre, obwalten müsse, und verweist mich desfalls auf eine Aeußerung Baader's, B. VII, 226 d. B., welcher zufolge in der ursprünglichen Leiblichkeit Adams, außer dem himmlischen Wesen, auch noch ein irdisches enthalten gewesen sei. Potentiell war dieß gewiß der Fall, actuell aber läßt sich das nicht einräumen, und so wird man sich denn den Unterschied zwischen der paradiesischen und der himmlischen Leiblichkeit wohl nicht anders, als wie derselbe von mir S. 251 ff. meiner „Phys. s.“ dargelegt worden, ganz analog nämlich dem posse non mori und dem non posse mori des Augustinus, zu denken haben.

Gegen eben diese Annahme von der ursprünglichen Herrlichkeit Adams will aber auch Herr R. Schmid geltend machen, daß dem ersten Capitel der Genesis, B. 28, zufolge Gott zu den Menschen gesagt habe: „Seid fruchtbar und mehret euch“, was mit eben jener Annahme offenbar nicht zusammenstimme. Hier ist jedoch zu bemerken, daß in dem nämlichen ersten Capitel B. 31 zu lesen ist: „Und sah an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut“, während es im zweiten Capitel, B. 18, heißt: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“, und dann erst die Entstehung des Weibes aus der Rippe Adams erzählt wird. Wenn es nun doch nicht zulässig erscheinen kann, die beiden ersten Capitel der Bibel nur für ein zufälliges Aggregat verschiedenartiger Schöpfungsberichte zu halten, wenn man vielmehr darauf bestehen muß, daß in dem Inhalt derselben ein wirklicher Gedankenzusammenhang obwalte, so bietet sich eben hiefür kein anderes Mittel dar, als die schon in der Natur der Dinge selbst begründete Voraussetzung, daß die Vermehrung der Menschen von vornherein in einer höheren als in der nachherigen, durch die Scheidung der Geschlechter bedingten, Weise hätte erfolgen sollen <sup>1)</sup>. Wenn aber Cap. 1, B. 28 noch weiter gesagt wird, daß die Menschen „die Erde sich unterthan machen“ sollen, so ergibt sich

<sup>1)</sup> Man vergleiche die vortreffliche kleine Schrift Franz Baader's „Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis, besonders in Bezug auf das durch den Fall des Menschen eingetretene Geschlechtsverhältniß“, abgedruckt B. VII, S. 223—240 d. B.

auch hieraus die Hoheit, zu welcher sie erschaffen worden; aus eben dieser ihrer eigenen Hoheit folgt aber zugleich, daß das sie umgebende Paradies, wenn schon aus der Erde hervorgegangen, doch als eine überirdische Weltregion anzusehen sei. Hoffmann bemerkt nun zwar S. 176 vom Paradiese, „daß dasselbe ohne Continuität mit der Erde keine Pflanzung auf der Erde gewesen sei, und daß man bei der Continuität mit letzterer ihre Immaterialität nicht verstehe“. Wie ist es aber doch mit der Blume? Sie hat ihre Wurzel in der irdischen Erde, über diese ragt sie hinaus in die reine freie Luft! Und wie ist es bei demjenigen, dessen Leib aus der irdischen Materialität zu himmlischem Wesen erhöht worden? Er befindet sich immerhin noch in einer Art von Continuität mit dem Irdischen, doch ist er von demselben auf keine Weise mehr umfassen und umgrenzt!

Dem IX. Abschnitt, der „die Auflösung der Antinomien in der Lehre von der Versöhnung Gottes mit der Welt“ darbieten will, zollt Hoffmann vorzügliche Anerkennung, nur legt er mir hier zur Last, daß ich das Wesen und den Willen Gottes von einander trenne. Das thue ich jedoch in keiner Weise; es fällt mir im entferntesten nicht bei, sie von einander zu scheiden, ich unterscheide sie bloß, und das ist, wie Hoffmann selbst gewiß nicht in Abrede stellen wird, geradezu nothwendig, wenn von einer Freiheit des Willens bei Gott die Rede sein soll. Ich unterscheide das Wesen und den Willen Gottes, erkenne aber dabei die völlige Uebereinstimmung beider an. So gewiß schon die persönliche Heiligung Gottes darin ihren Grund hat, daß sein freies Wollen ganz und gar seinem Wesen, dem in diesem enthaltenen heiligen Gesetze entspricht: so hält auch Gott das aus eben diesem hervorgehende, der Welt vorgezeichnete Gesetz allenthalben aufrecht. Demzufolge müßte nun nothwendig Unheil und Verdammniß über diejenigen seiner Geschöpfe ergehen, von denen dieses heilige Gesetz gebrochen wird, wenn nicht Gott selbst nach seiner freien Liebe und Gnade an ihrer Statt dasselbe erfüllen und sie der Früchte dieses seines eigenen Gehorsams theilhaftig machen wollte. Das Gesetz als solches trägt den Charakter der Nothwendigkeit an sich, die Liebe aber ist zwar nicht gesetzlos, doch bewegt sie sich in Freiheit.

Wenn ich in meinem X. Abschnitt, „Die irdische Welt als Vorbedingung des Erlösungswerks“, sage, daß „Gott den Menschen, nachdem die Sünde bei ihm vollendet war, aus dem Himmel oder dem Paradiese in das unvollkommene Erdenndasein habe eingehen lassen“,

so bemerkt hiegegen Hoffmann, S. 178 seiner Abhandlung, daß „nicht zu begreifen sei, wie es noch eines besondern Actes Gottes bedürft haben könne, den gefallenen Menschen seiner überirdischen Leiblichkeit zu entkleiden, da diese Entkleidung und Niedergleitung in die irdische Region und Leiblichkeit als Folge der Sünde selbst, wie die Wirkung aus der Ursache, habe hervorgehen müssen“. Unmittelbar vorher aber führt Hoffmann als meine eigenen Worte an, daß „bei der verkehrten Richtung, welche der menschliche Wille mit dem Fall Adams angenommen, die ihm verliehen gewesene überirdische Leiblichkeit, falls sie ihm verblieben wäre, von selbst — in die äußerste Zerrüttung habe gerathen müssen“. Es ist klar, daß diese letztere Angabe die ihr vorausgehende Klüge als eine unbegründete erscheinen läßt; wenn aber Hoffmann noch beifügt, daß ich, jedoch ohne philosophischen Beweis, annehme, daß „die Selbstzerrüttbarkeit geistiger Wesen bis zur centralen und totalen Zerrüttung gehen können“, so brauche ich bloß auf S. 123 ff. meiner „Phys. s.“ zu verweisen, wo sich dieser Beweis wirklich vorfindet.

Vom XI. Abschnitt, namentlich von den „Ausführungen über Jesu Erdenwandel und Tod“ bemerkt Herr N. Schmid, daß dieselben „zu den schönsten Partien des Werkes gehören“, und ebenso erklärt er, daß dasjenige, was im XII. Abschnitt „über Ascese und Pflege der Leiblichkeit, über Buße, Glauben und Heiligung, über die Kirche und ihre Zukunft gesagt wird, Worte seien, die durch ihre Verbindung von Wärme und Tiefe mit Klarheit und Mäßigkeit nur wohlthun“. Ich gestehe, daß mich dieses Urtheil des Herrn Schmid mit ganz vorzüglicher Freude erfüllt, zumal ich mir bewußt bin, daß dasjenige, worauf es sich bezieht, nicht als eine bloße Beigabe zu dem sonstigen Inhalt meines Buches anzusehen, daß es vielmehr aus dem innersten Kern desselben hervorgewachsen ist.

Der XIII. Abschnitt, der vom „Grund und Endzweck der göttlichen Strafen und von der Suspension des Weltgerichts“ handelt, ist von meinen Herren Kritikern nicht besprochen worden; wenn ich aber im XIV. Abschnitt die Behauptung aufstelle, daß Gott weder die Thier- und Pflanzenwelt überhaupt, noch auch die einzelnen lebenden Naturwesen der Vernichtung übergebe, daß er sie vielmehr bei der Umgestaltung des Universums gleichfalls zu einer — ihrer Eigenthümlichkeit gemäßen — Verherrlichung erheben werde, so hat sich gegen diese Annahme Herr N. Schmid und zwar in der Art erklärt, als ob ihre Unrichtigkeit sich ganz von selbst verstehe. Letzteres ist jedoch



nicht der Fall, wie mir denn auch Hoffmann hier keineswegs entgegen ist, sondern nur meinerseits die Untersuchung vermißt, „auf welche naturphilosophische Grundsätze die Behauptung der Unvergänglichkeit der Pflanzen- und Thierseelen sich gründe“. Es möge mir gestattet sein, in dieser Beziehung auf ein jeden Augenblick anzustellendes Experiment zu verweisen. Wenn Krystalle in einer Flüssigkeit, Kochsalz z. B. in Wasser aufgelöst worden: — sobald letzteres verdunstet ist, tritt ersteres in seiner ursprünglichen Form wieder zu Tage, was sich in Wahrheit doch nur daraus erklären läßt, daß die geistigen Kräfte, von welchen die Form jener Krystalle herrührt, nicht zugleich mit diesen selbst verloren gehen. Nun wollen freilich die Materialisten von den — allen Naturgebilden zu Grund liegenden — geistigen Urformen nichts wissen und leiten das in diesen Gebilden allenfalls sich regende Leben lediglich von der glücklichen Zusammengesellung der Atome ab, aus welchen sie bestehen. Jenes innere Leben ist ihnen ebendarum natürlich bloßer — Schein, der denn auch sofort aufhört, wenn sich die Atome wieder von einander lösen. Nur den Atomen gestehen sie wirkliche Existenz und ebenso ihnen allein beständige Fortdauer zu. Halten sich nun die Materialisten hiezu berechtigt, mit wie viel größerem Rechte wird man wohl von jenen lebendigen Principien anzunehmen haben, daß sie nun und nimmer der Vernichtung anheimfallen! Doch, man will ja allenfalls einräumen, daß die Gattungen und Arten, was jedoch mit der Erfahrung nicht einmal übereinkömmt, da so manche derselben gar nicht mehr vorhanden sind, fortbestehen, und nur die einzelnen Naturwesen, nach vielleicht ganz kurzer Lebensdauer, wieder vernichtet werden. Den Gattungen und Arten aber könnte ein geistiges Urprincip, aus welchem sie sich entfalten, doch in keinem Fall mangeln, und ohne secundäre, in eben diesem Urprincip enthaltene Lebensprincipien ließen sich wiederum auch die einzelnen Naturwesen, in welchen die Gattungen und Arten sich repräsentiren, unmöglich denken. So erweist sich denn jene Vernichtungstheorie, wenn sie auch eine solche Beschränkung erfahren sollte, als schlechthin unbegründet.

Den positiven philosophischen Beweis für die Unvergänglichkeit der Thierseelen gründe ich, sagt Hoffmann, S. 179 seiner Abhandlung, „lediglich auf die Gerechtigkeit Gottes, welcher es entsprechend sei, aus den Leiden dieser Geschöpfe Heil für dieselben hervorgehen zu lassen“. In der That aber gehe ich hierin viel weiter und berufe mich desfalls, wie aus S. 298 meiner „Phys. s.“ zu ersehen ist,

vor Allem auf die Weisheit Gottes, der es nicht zuzutragen sei, daß sie eine so unaussprechliche Kunst auf jedes noch so geringfügige Geschöpf verwende, um dasselbe in kürzester Zeit gänzlich wieder untergehen zu lassen. Ebenso recurrirte ich in dieser Beziehung auf die göttliche Liebe und halte es für einen Widerspruch in sich selbst, daß Gott als der Urheber empfindender Geschöpfe empfindungslos gegen eben diese sich verhalte. Was soll man aber dazu sagen, wenn Herr Vogt S. 294 die Vernichtung der einzelnen Naturwesen damit motiviren will, daß „Gott, um seine Herrlichkeit in der Schöpfung gewissermaßen widerzuspiegeln, eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle von Geschöpfen ins Dasein rufe, für die sich denn nicht in einem bloßen Nebeneinander, sondern nur, indem sie auch hinter einander sich ablösen, genugsamer Raum vorfinde“? Immer nur Neues und Neues also soll Gott erschaffen und um dessen willen das von ihm Erschaffene immer und immer wieder zerstören wollen! Fürwahr, mit einer solchen Unterstellung ehrt man Gott nicht, und es verträgt sich dieselbe auch in keiner Weise mit der Bibel, die ja Matth. 10, 29. 30 von Gott sagt, daß ihm selbst die Sperlinge am Herzen liegen, und Spr. 12, 10 geschrieben steht, daß der Gerechte sich auch seines Viehes erbarme. Zudem finden sich im göttlichen Wort hinreichende Andeutungen darüber, daß in den Thieren doch noch etwas Höheres liege, als man gemeinlich annimmt, und das nur eben, in der Regel wenigstens, zunächst nicht ersichtlich werden soll, einstens aber doch gewiß noch in ganzer Fülle zu Tage treten wird. Ich habe hier die Stelle Röm. 8, 18—23 und dann die Erzählung von Bileams Eselin, 4. Mos., Cap. 22, im Auge, die man doch nicht etwa nur darum, weil sich mit ihr die Vernichtung der Thierseelen nicht reimen läßt, für eine bloße Mythe oder Sage erklären wird. Es war dieser Vorgang ein Wunder; bei dem Wunder aber wird einem Geschöpfe doch gewiß nicht etwas der Eigenthümlichkeit desselben durchaus Fremdes nur wie von außen her aufgedrängt; es kommt da vielmehr etwas in seinem Wesen verborgen Liegendes vor der Zeit, sei es auch nur momentan, zum Vorschein. Es ist das Wunder eine Anticipation der dereinstigen Erhöhung der Natur; und hiemit werde ich denn diesen Streitpunkt wohl für erledigt halten dürfen.

Der XV. und letzte Abschnitt meiner „Phys. s.“ hat endlich noch „die Frage wegen der Endlosigkeit der Höllestrafen und die ewige Seligkeit“ zum Gegenstande. Hier suche ich denn darzuthun,

daß die beharrliche Feindschaft der Geschöpfe gegen ihren Schöpfer zwar eine ewige Pein, wie die Bibel sagt, als unausweichliche Folge nach sich ziehe, daß aber diese ewige Pein nicht auch als eine endlose zu denken sei, sondern jene Feindschaft, der vollen Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit gegenüber, nothwendig in sich selbst zusammenbrechen müsse. Dieser Nachweis ist von mir, wie Hoffmann S. 180 einräumt, in selbständiger Weise geführt worden, ich glaube mich aber bei demselben ganz und gar in Uebereinstimmung mit Franz Baader zu befinden, und so hatte ich denn auch keinen Anlaß, mein Verhältniß in dieser Beziehung zu jenem großen Denker erst auseinanderzusetzen, wie solches der eben genannte Freund gleichwohl für beinahe unerläßlich erachtet.

Ein anderes, unstreitig viel belangreicheres Bedenken erhebt gegen die Entschiedenheit, mit welcher ich die Endlosigkeit der Höllestrafen in Abrede stelle, Herr R. Schmid. Er vermißt nämlich hier „die Anerkennung des heiligen Dunkels, welches die heilige Schrift gewiß nicht ohne ein imperatives Veto an das tiefere Eindringen des Menschengeistes in diese Geheimnisse göttlicher Rathschlüsse auf unser Wissen und Forschen gelegt habe“. Daß wir aber über den wirklichen Sinn der Bibel in dieser Hinsicht geradezu im Dunkeln bleiben sollen, wird doch wohl nicht anzunehmen sein, und in der That hat man sich auch von dieser Maxime bis dahin keineswegs leiten lassen. Es ist die Kirche nicht bei der einfachen Behauptung einer ewigen Verdammniß der Gottlosen stehen geblieben, sie hat vielmehr eben diese, wozu jedoch der Ausdruck *aiōnios* keineswegs berechtigt, ohne Weiteres für eine endlose erklärt; dabei ist die Endlosigkeit der Höllestrafen in solcher Weise ausgemalt worden, daß man hierüber den Gedanken der Allvollkommenheit Gottes wohl geradezu einbüßen müßte. In dieser Hinsicht hat man es sogar für ein Glück zu halten, daß eigentliche Consequenz im Denken nur bei den wenigsten Menschen stattfindet; gewiß ist es aber auch Aufgabe der Wissenschaft, Sorge zu tragen, daß jene Consequenz, wofern sie, wie nicht anders zu erwarten steht, mehr und mehr hervortritt, doch ja nicht einen völligen Abfall vom Glauben nach sich ziehe. Eben hierauf ist denn berechnet, was meine „Phys. s.“ über diesen Gegenstand enthält und worin gewiß eine sehr ernste Mahnung und Warnung vorliegt, indem es ja eine unaussprechliche Pein sein muß, durch welche der Gott widerstrebende Wille schließlich noch niedergeworfen und überwältigt wird, — eine Pein, bei welcher von einer Wilderung durch die göttliche Barmher-

zigkeit gar nicht die Rede sein kann, da sich ja dieselbe nothwendig und wie von selbst ergibt, und auch der allmächtige Gott sie nicht mehr abzuwehren vermag. Dazu kommt noch, daß diejenigen, welchen nur in solcher gewaltsamen Weise ihr Eigenville entrißen werden konnte, dem Wort des Herrn Apostels. 20, 35 zufolge „Geben ist seliger denn nehmen“ nur die niedrigste Stufe in der Welt der seligen Geister noch einzunehmen vermögen und sie also insofern jedenfalls einen bleibenden Nachtheil zu erleiden haben. Uebrigens kann es mir entfernt nicht einfallen, wie auch S. 316 meiner Schrift angedeutet ist, daß man von der Kanzel herab die Endlosigkeit der Höllestrafen bekämpfe; nur sollte man ebendieselbe von da aus auch nicht lehren wollen, sondern sich einfach an der schon eine höchst furchtbare Drohung in sich schließenden Behauptung ihrer Ewigkeit genügen lassen.



# Anzeige neuer Schriften.

## Biblische Theologie.

Theologie des Alten Testaments, von Dr. Gust. Fr. Dehler, weil. ord. Prof. der Theologie, Ephorus des evang.-theol. Seminars in Tübingen. Erster Band: Einleitung und Mosaismus. Tübingen, Verlag von J. J. Heckenhauer. 1873. XII. u. 553 S.

Dr. Gust. Fr. Dehler, dessen Vorlesungen über alttestamentliche Theologie, von seinem Sohne herausgegeben, ihrer größeren Hälfte nach in dem vorliegenden Bande enthalten sind, hat sich um die Entwicklung der genannten Disciplin hervorragende Verdienste erworben. Seit er zuerst in einer Jugendschrift die richtigen Gesichtspunkte für die Behandlung derselben anregend und mit Geist entwickelte, hat er in einem langen Zeitraume durch viele Einzeluntersuchungen, die meistens in der Realencyclopädie von Herzog niedergelegt sind, die Erkenntniß des Wesens alttestamentlicher Religion und Sittlichkeit gefördert. Es war seit Jahren ein von vielen Seiten geäußelter Wunsch, das gesamte System dieser Wissenschaft, wie Dehler es mit großem Beifall vorzutragen pflegte, im Drucke zu besitzen, — und es ist sehr dankenwerth, daß Herr Hermann Dehler sich der Pflicht gegen den Verstorbenen und gegen das theologische Publicum durch die pietätsvolle und geschickte Herausgabe dieser Vorlesungen entledigt hat.

Eigentlich Neues freilich bietet der vorliegende Band nirgends, wie das auch nicht anders erwartet werden konnte, da über eine sehr große Anzahl einzelner Gegenstände aus dem Gebiete der alttestamentlichen Theologie Arbeiten des Verfassers schon vorlagen. Aber die Art der Behandlung des Ganzen bietet immerhin genügendes Interesse, und es ist erfreulich, das Urtheil Dehlers über viele controverse Punkte, die er in Schriften nicht behandelt hatte, prüfen zu können.

Mit der Gesamtanlage dieser Vorlesungen kann ich mich allerdings in wesentlichen Punkten nicht einverstanden erklären.

Nach einer Einleitung von 66 Seiten wird die Geschichte der Offenbarung von der Welt schöpfung bis zur Ansiedelung in Canaan auf 65 Seiten behandelt. Statt einer wirklichen Geschichte aber finden wir nur die alttestamentliche Ansicht von dieser Geschichte. Und um diese biblisch-theologisch zu würdigen, ist jedenfalls ein solches Eingehen auf ihre einzelnen Aeußerlichkeiten nicht nothwendig. Das Ganze schwebt in der Mitte zwischen Geschichtsdarstellung und einem Excurs zur Erklärung des Pentateuch. Von den 420 Seiten, auf welchen die eigentliche Lehre behandelt wird, werden mehr als 240 Seiten der Beschrei-

bung solcher Gegenstände gewidmet, die zugleich der Archäologie angehören. Die Darstellung derselben ist naturgemäß für die biblische Theologie zu weitläufig und eingehend, für die Archäologie nicht zusammenhängend und genau genug.

— Ebenso scheint mir die Darstellungsweise, welche neben ziemlich kurzen Paragraphen zahlreiche Anmerkungen bietet, die meistens nur Notizen aus der Literatur enthalten, wenig lebendig und ansprechend.

Ein wesentlicherer Mangel ist die kritische Unsicherheit in Beziehung auf die Quellen. Die ganze sogen. Chokma wird von diesem Theile ausgeschlossen; auch die ältesten Quellen der späteren historischen Bücher werden für die spätere Periode reservirt; dagegen wird der Pentateuch mit Einschluß des Deuteronomium in seiner Gesamtheit für diese Periode benutzt. Da man nun beiläufig erfährt, daß Dr. Dehler 3. B. zwei Quellen der Genesis annimmt, so hätte er wenigstens irgendwie angeben müssen, wie er sich die Pentateuchfrage gelöst denkt, etwa durch Hinweisung auf Delitzsch, dessen Standpunkt er zu theilen scheint. Für den Theologen, welcher eine allmähliche geschichtliche Entstehung der Therah annimmt, wird durch diese Quellenanwendung, die 3. B. nicht davor zurückschrickt, den Segen Jakobs dem Patriarchen wirklich zuzuschreiben, der Werth der gegebenen Darstellung sehr gemindert.

Besonders verfehlt erscheint es mir, daß die sogen. Chokma in einem besonderen Theile behandelt werden soll, da sich doch ihre Quellen über die gesamte Literaturperiode des Alten Testaments erstrecken.

Das Buch verräth seinen Charakter als nachgelassenes, nicht zum Druck bestimmtes Werk nicht selten dadurch, daß gegnerische Ansichten in einer Weise bestritten, schwierige Punkte in einer Weise erledigt werden, wie sie nur unter Beihilfe mündlichen Vortrages möglich ist. Gewiß hätte Dr. Dehler solche Sätze nicht selbst in dieser Form drucken lassen. Ich verweise beispielsweise auf die Auslegung von Exod. 6, 2 (S. 149) oder von Gen. 6 (S. 205), wo die von Dehler vertretene, meiner Ansicht nach falsche Auffassung jedenfalls in einer Weise vertheidigt wird, die völlig ungenügend ist, oder auf S. 13, wo die Behauptung, daß im vorliegenden Pentateuche nur wenig Mosaische sich finde, mit der allerdings ganz unbeweisbaren andern Behauptung verwechselt wird, daß Moses nicht mehr geschrieben habe.

Die Vorliebe des Verfassers für eine „theologische“ Auslegung des Alten Testaments (S. 66) verleitet ihn nicht selten, alttestamentliche Dinge völlig außerhalb ihres Zusammenhanges mit dem gesamten antiken Gesichtskreise aufzufassen. So S. 24 in dem Urtheile über das realistische Wesen alttestamentlicher Gottesoffenbarung, oder S. 134 in der Verwerfung polytheistischer Grundformen alt-hebräischer Gottesanschauung, oder S. 151 in der Betonung des Lebens Jehovas beim Schwure, S. 168 in der Ableitung der Allgegenwart Gottes aus seiner Heiligkeit, S. 381 in der Darstellung des Kultus als „Einübung des Heiligungsprocesses“. Dasselbe gilt von der Darstellung der Opfergedanken, von dem Verschweigen der sinnlichen Auffassung des Gottesbegriffs in der Genesis u. A.

Ein nicht angegebener Druckfehler ist S. 151, wo das erste Psalmbuch als elohistisch bezeichnet wird.

Hoffentlich bringt uns schon die nächste Zeit den Abschluß der Veröffentlichung in der Darstellung der prophetischen Periode und der Chokma.

Straßburg.

H. Schulz.

Ueber Gedankengang, Gedankenentwicklung und Gedankenverbindung  
im Briefe des Jacobus. Von E. A. Gans. Hannover 1874. 28 S.

Auch nach so trefflichen Bearbeitungen der Theologie des Briefes des Jacobus, wie sie in Weiß' „biblischer Theologie“ und Schmidt's Monographie „der Lehrgehalt des Jacobusbriefes“ enthalten, erscheint es dem Verfasser nöthig, weitere Untersuchungen über dieselbe anzustellen. Zumal aber scheint es ihm von Interesse, die Gedankenfolge des Briefes noch genauer ins Auge zu fassen. Ueber letztere herrschen noch die verschiedensten Anschauungen. Auf der einen Seite vertreten Schleiermacher und de Wette die Anschauung, daß dem Briefe keinerlei Plan zu Grunde liege, auf der andern Pfeiffer, Rauch, Wold. Schmidt u. A. die, „daß nicht nur ein Sinn, sondern auch ein Gedanke den Brief trage, wie ein Plan seine einzelnen Theile zusammenhalte“. Der Verfasser nimmt eine vermittelnde Stellung ein und will versuchen, „zwar einerseits einen festen und zusammenhängenden Gang der Gedanken aufzuzeigen, andererseits aber den brieflichen Charakter des Schriftstückes festzuhalten, der es gestatte, verschiedenartige Materialien hinter einander zu behandeln“. Er erkennt nun in dem Briefe nach der Ueberschrift 1, 1 fünf Haupttheile: 1, 2—18 eine Belehrung über das den vorhandenen Versuchungen gegenüber zu beobachtende Verhalten; 1, 19 — 2, 26 eine Belehrung über das durch den λόγος ἀληθείας geforderte Benehmen; 3, 1 — 4, 12 die Darlegung der Gefährlichkeit der in den Gemeinden auftretenden Sucht, die Brüder zu meistern; 4, 13 — 5, 6 eine Digression auf die Hauptgebrechen der Nichtchristen mit ermahnendem Seitenblick auf die Leser, endlich 5, 7—18 eine Reihe von durch die Gemeindeverhältnisse der Leser, gebotenen Einzelermahnungen, welche durch den Satz 5, 19 ff. ihren Abschluß erhält. Die Begründung, welche der Verfasser dieser seiner Auffassung des Gedankenganges des Briefes giebt, ist recht geschickt und wohl meist plausibel. Die Darstellung ist knapp. In der Einzelerzege schießt sich der Verfasser sichtbar am meisten an Ritschl an. Besonders anzuerkennen sind jene Bemühungen, die einzelnen Begriffe, Bilder u. des Briefes aus dem Alten Testamente zu verstehen. Zum Fehler wird die sonst lobenswerthe Kürze bei 4, 1 ff., wo man im Unklaren bleibt über die Auffassung des schwierigen 5. Verses. Genauer setzt sich der Verfasser mit der Ansicht von Rauch auseinander (S. 23 ff.), daß 5, 12—20 unecht sei. Er verwirft sie, gewiß mit Recht; nur in einem Punkte haben die Rauch'schen Bedenken auch ihn frappirt, nämlich die aus V. 14 und 15 entnommenen. Die magische Anschauung über die Gebetswirkung, die dem Ausspruche zu Grunde zu liegen scheint, stößt auch ihn. Er ist daher nicht abgeneigt, diese beiden Verse zu streichen. Indeß, da doch die Streichung der ganzen Stelle ohne jedes kritische Zeugniß trotz mancher Gründe, die sich aus dem Zusammenhange und sonst anführen ließen, sicherlich den Schein der Willkür habe, so sieht er davon ab und macht nur den Vorschlag, die Worte καὶ ἐγερεὶ αὐτὸν ὁ κύριος V. 15 zu streichen. Er läßt sich dahin bringen durch die Beobachtung, daß σοῦζειν im Neuen Testamente oft in der specifisch religiösen Bedeutung: „Jemandem zum Heile verhelfen“ vorkomme und in unserm Briefe sonst (1, 21; 2, 12; 4, 12; 5, 20) nur diese Bedeutung habe. Da liege deutlich der Schluß nahe, daß σοῦζειν auch hier dieselbe Bedeutung habe. Dann aber müsse man augenscheinlich die Worte καὶ ἐγερεὶ αὐτὸν ὁ κύριος, bei denen eine übertragene Bedeutung nicht angenommen werden

könne, als einen Zusatz ansehen, der durch Mißverstand des *αὐτοῦ*, unter Erinnerung an Marc. 6, 13 und unter Einwirkung des ebenfalls buchstäblich gefaßten *αὐτοῦ* B. 16 in den Text gekommen sei. Der Vorschlag scheint uns immerhin beachtenswerth. Doch ist zu bedenken, daß ohne Zweifel in der apostolischen Zeit Krankenheilungen durch Gebet häufig waren, — dann ließe sich immerhin denken, daß Jacobus wirklich die — nicht nothwendig magischen — Anschauungen gehegt hat, die bei dem überlieferten Texte vorauszusetzen sind.

Göttingen.

Repetent F. Rattenbusch.

## Historische Theologie.

Albert von Possenmünster, genannt der Böhme, Archidiaconus von Passau. Von Dr. Friedrich Schirmacher, Professor an der Universität zu Rostock. Weimar, Böhlau 1871. 8. VIII u. 196 S.

Das Lebensbild eines päpstlichen Agitators und ultramontanen Reichsfeindes aus dem 13. Jahrhundert — von dem gelehrten Geschichtschreiber Kaiser Friedrichs II. und der letzten Hohenstaufenzeit mit bekannter Gründlichkeit gezeichnet und recht zeitgemäß zur Betrachtung und Vergleichung mit der Gegenwart dem deutschen Volke vorgehalten. Geboren c. 1180—90 aus einem niederbayerischen Ministerialengeschlecht, von einer böhmischen Mutter (daher sein Beiname Bohemus), bei seltener Begabung schon frühzeitig unter Papst Innocenz III. in den unmittelbaren Dienst der römischen Curie gezogen, als Archidiaconus von Passau durch Papst Gregor IX., den unveröhnlichen Feind Kaiser Friedrichs II., mit außerordentlichen Vollmachten für Deutschland betraut, hat Albert der Böhme (oder wie der Verfasser auf Grund einer glücklichen, S. 186 ff. näher begründeten Combination ihn nennt: A. von Possenmünster) mit einer Energie und Gewandtheit, aber auch mit einem Fanatismus und Haß wie kaum ein anderer der päpstlichen Parteigänger in Deutschland an dem Sturz der staufischen Dynastie, an der Schwächung und Zersetzung des deutschen Reiches in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gearbeitet — durch Aufstellung von Gegenkönigen, durch Verkündigung päpstlicher Anatheme und Interdicte, durch Aufwiegelung deutscher Bischöfe und Fürsten wider den Kaiser, der Kleriker und des Volkes wider reichsfreundliche Bischöfe, durch Berichte und Rathschläge an die Curie und Vollstreckung päpstlicher Aufträge u. dgl. „Kein Feind des Kaisers, der sich diesem Albertus Bohemus an dämonischem Haß und wirksamer Feindschaft vergleichen ließe. Aber auch kein Diener der römischen Curie, der wie er es gewagt hätte, im Vertrauen auf seine Unentbehrlichkeit die Verhältnisse zu seinem eigenen Vortheil auszunutzen: er ward der reichste Archidiacon Deutschlands, eine Menge von Pfründen und Revenüen wußte er sich mit Hilfe der päpstlichen Gunst zu verschaffen. Aber freilich hat auch kaum einer der klerikalen Reichsverräther einen so allgemeinen Haß gegen sich hervorgerufen und ein so schlimmes Ende genommen wie Albert; nicht etwa nur bei den Laien machte er sich dermaßen verhaßt, daß er wiederholt sich flüchten und auf den Schlössern und Burgen seiner Verwandten oder in den



Höhlen und Wäldern eine Zuflucht suchen mußte; auch in dem deutschen Episcopat fehlte es damals keineswegs an loyalen und nationalgesinnten Vertretern, welche mit dem „ebenso verschmitzten als frechen und nichtswürdigen päpstlichen Wähler“, mit dem „verpesteten Schurken“, der „giftigen Schlange“, und wie die anderen Titulaturen jener Zeit lauten, Nichts zu schaffen haben wollten; ja eine Bischofsversammlung zu Regensburg 1241 beantragte bei dem Herzog von Baiern Alberts förmliche Absetzung und Ausweisung. Und nachdem der 1241 Verbannte später in Folge der neuen Wendung des päpstlich-kaiserlichen Streites unter Papst Innocenz IV. in seine Pfünden wieder eingesetzt und durch reichliche neue Beneficien für frühere Verluste entschädigt war, so kamen bald, wahrscheinlich durch Alberts Habsucht und Pfündenjagd verursacht, neue Conflict. Sein Ende ist nicht ganz sicher bekannt; wahrscheinlich gerieth er zuletzt in Gefangenschaft und starb eines grausamen Todes: *Albertus iste tandem a Pataviensibus captus et excoariatus est secundum annales Patavienses.* — Freilich war gerade der Ursprung und die Glaubwürdigkeit dieser Passauer Annalen neuerdings controvers, indem der katholische Gelehrte Dr. Rappinger in den „historisch-politischen Blättern“ (1867 und 69) dieselben als eine spätere werthlose Compilation darzustellen suchte und dadurch auch die Nachrichten über Albert den Böhmen verdächtigen wollte. Der Vertheidigung der Richtigkeit jener Annalen ist ein eigener Excurs S. 171 ff. gewidmet, während einige weitere Beilagen sich mit den Familienverhältnissen Alberts beschäftigen und eine Bulle des Papstes Alexander IV. vom 10. April 1258 mittheilen, durch welche die Angaben der Passauer Annalen über die Endschicksale Alberts eine wenigstens theilweise Bestätigung erhalten. Er scheint in die Grube gefallen zu sein, die er Andern gegraben; das Unheil, das er als päpstlicher Agent und Brandstifter im deutschen Reiche angerichtet, hat sich an ihm selbst blutig gerächt.

Wagenmann.

Johann von Wielik und die Vorgeschichte der Reformation, von Dr. Gotthard Fehler, ordentlichem Professor der Theologie und Superintendenten in Leipzig. Leipzig, F. Fleischer 1873. Bd. I. XXII und 743 S. Bd. II. VIII und 654 S.

Wie schon Luther mit Genugthuung solcher Männer der Vergangenheit gedachte, in denen er Gesinnungsgegnossen und Vorgänger seiner eignen Bestrebungen erkannte, und deshalb, wie z. B. bei Wessel und Hus, Ausgaben ihrer Werke veranlaßte und befürwortete, so ist man später, namentlich nach dem Beispiele des Flacius, absichtlich darauf ausgegangen, nach „Zeugen der Wahrheit“ zu suchen, um gewissermaßen eine Ahnenprobe zu liefern. Zahlreiche „*Lutheri ante Lutherum*“ erschienen bis in das vorige Jahrhundert herein, „um“, wie es auf dem Titel eines mir vorliegenden „*Luthertumb vor dem Luther*“ von F. F. Beck, Nürnberg 1643, heißt, den „sonnenklaren Beweis zu liefern, daß unsere genannte lutherische Lehre eben die uralte, recht catholische, prophetische und apostolische Lehre und mit nichts eine Neuerung sei, wie sie bis anhero von dem Gegentheil mit ohngegründeten Vorgeben verschmitzet und vor aller Welt ausgerufen worden“. Nebenher ging eine nicht geringere Zahl von Verfolgungsgeschichten evangelischer Bestrebungen, als Gegenstücke der katholischen Martyro-

legten, beide Arten von Werken zu populären Zwecken geschrieben, ohne eigentlichen wissenschaftlichen Werth.

Erst seit dem vierten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts hat man angefangen, gegenüber den frühern mehr atomistischen und kritiklosen Darstellungen wirklicher oder vermeintlicher evangelischer Glaubenszeugen die Vorgesichte der Reformation einer pragmatischen Behandlung zu unterziehen. Neben den betreffenden Abschnitten in den Werken über allgemeine Kirchengeschichte, namentlich dem von Meander, sind besonders Klathe und Altmann zu nennen, von welchen jener eine Gesamtgeschichte „der Vorläufer der Reformation“ (1835) zu geben versucht, der letztere in seinen „Reformatoren vor der Reformation“ (1841 und 1842) sich auf eine Darstellung „einzelner bis dahin weniger bekannter, aber durch ihre zwar stille, doch weithin verbreitete Wirksamkeit bedeutungsvoller Männer“ beschränkt hat. Mit diesen sich theilweise berührend, doch zugleich einen weiter greifenden Plan verfolgend hat dann Holzhausen in dem Werke „Der Protestantismus nach seiner geschichtlichen Entstehung, Begründung und Fortbildung“ (1847–59) das Bedürfnis einer univarielleren Behandlung des Gegenstandes mehr angekündigt als befriedigt. Wie berechtigt nämlich und nothwendig jene mehr kirchen- und dogmenhistorischen Arbeiten schon um desswillen waren, weil in der eigentlichen Reformation trotz aller andern mitwirkenden Momente dennoch das schlechtthin religiöse Princip das ausschlaggebende und sie (namentlich die deutsche) unmittelbar erzeugende gewesen und demzufolge auch bei den vorreformatorischen Bewegungen das sie erfüllende religiöse Princip zu ihrer Legitimation in erster Linie in Betracht zu ziehen war, so kann es doch bei dieser Auffassung nicht sein Bewenden haben. Ist der Protestantismus wie mehr oder weniger jede Religion und jede eigenthümliche religiöse Weltanschauung zugleich universelles Princip, welches an die Stelle des das Mittelalter beherrschenden zu treten versucht und auf den verschiedensten Gebieten, wenn auch vielfach unbewußt und in der Stille, sich geltend macht, so würde es angezeigt erscheinen, wenn eine Geschichte des werdenden Protestantismus die Eigenthümlichkeit des neuen Principis aus seinen Wirkungen nicht bloß hinsichtlich der religiösen und kirchlichen Verhältnisse, sondern ebenso der politischen, socialen, künstlerischen und wissenschaftlichen zu erkennen und darzustellen versuchte.

Betrachten wir nun vorliegendes Werk unter diesem Gesichtspunkt, so werden wir nicht sagen können, daß es der daraus sich ergebenden Aufgabe in dem zu wünschenden Maße entspreche. Zwar nicht das ist gemeint, als ob der geehrte Herr Verfasser jenen universell-principiellen Charakter der Reformation gar nicht beachtet hätte; sagt er (I, S. 139) doch ausdrücklich: „Die Reformation des 16. Jahrhunderts, diese Wiedergeburt des Christenthums, ist, wie das Christenthum selbst, nicht eine ausschließlich religiöse und im engern Sinn nur kirchliche Erscheinung. Sie besitzt vielmehr, wie dieses, einen zwar vom innersten religiösen Lebensbeerd ausgehenden, aber alles Menschliche umfassenden, universalen, socialen, culturgeschichtlichen Gehalt. Und wer das allmähliche Keimen und Werden der Reformation begreifen will, der darf in der Reihe der treibenden und zeugenden Kräfte, welche dieselbe zu verwirklichen hatten, diese culturgeschichtlichen, weltgeschichtlichen Bewegungen weder übersehen noch unterschätzen.“ Auch fehlt es nicht an einzelnen dahin einschlagenden Betrachtungen und Auseinandersetzungen; wir rechnen

dazu vornehmlich, was in vortrefflicher Ausführung Bd. I, S. 93—117 über den Umschwung seit Ende des 13. Jahrhunderts und den modernen Staat, S. 130—139 über das Auftauchen der Nationalität und in verschiedenen andern Abschnitten über die genannten und über andere für die Vorreformation wirksame Faktoren zu finden ist. Doch auf die Frage, was denn nun in diesen verschiedenen Momenten das einigende, in allen identische, auf ein gemeinsames Ziel hintreibende Motiv sei, erhalten wir keine ausreichende Antwort. Es bleibt vielmehr vorwiegend der spezifisch-religiöse, ja dogmatische Gesichtspunkt, unter welchem die Reformation und die sie vorbereitenden Bewegungen betrachtet werden. Und doch würde auch das religiöse Moment im engeren Sinne als vorwiegend kirchliches oder lehrhaftes erst seine eigentliche Stelle erhalten haben neben den andern Faktoren, wenn es mit diesen in seinem Verhältnisse zu dem unmittelbar religiösen, „dem innersten eigentlichen Lebensbeerde“, wie es der Verfasser bezeichnet, wäre aufgezeigt worden.

Es hat nun das, was wir in dieser Hinsicht vermissen, wohl hauptsächlich seinen Grund in der Entstehungsgeschichte des Werkes. Denn nicht aus der Intention heraus, eine Gesamtdarstellung der Vorreformation zu liefern, ist es erwachsen, sondern aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Wiclif, und selbst zu dieser wurde Vechler erst durch anderweitige Studien geführt. „Zunächst“, berichtet in dieser Hinsicht der Verfasser, „hatte mich das Aufsuchen der frühesten Vorispiele des englischen Deismus zu der merkwürdigen Gestalt eines rationalistisch gesinnten Polemikers gegen die wiclifitischen „Bibelmänner“ um die Mitte des 15. Jahrhunderts, des Bischofs Pecock, hingeführt. In Folge dessen studirte ich im Sommer 1840 auf der Universitätsbibliothek zu Cambridge die interessante englische Streitschrift desselben, betitelt Repressor, welche 20 Jahre später in England herausgegeben worden ist. So wurde ich auf die Geschichte der Lollarden geführt, und von da aus sah ich mich natürlich zu Wiclif selbst gewiesen. Aus diesen Studien entstand die Abhandlung „Wiclif und die Lollarden“ (Zeitschrift für historische Theologie 1853 und 1854). Nun erst beschäftigte ich mich noch angelegentlicher mit Wiclif, zumal ich die Wiener Handschriften seiner lateinischen Werke kennen lernte und zu benutzen so glücklich war. Je heller aber die Gestalt vor meine Seele trat, desto klarer wurde mir seine bahnbrechende Bedeutung in der Gesamtgeschichte der Kirche Christi, insbesondere seine hervorragende Stellung unter den sogenannten Vorläufern der Reformation. Und es konnte nicht ausbleiben, daß ich das Bedürfnis empfand, auch die Zeit vor Wiclif's Auftreten mit besonderem Hinblick auf ihn selbst und auf die Reformation genauer zu durchforschen. Somit ist das gegenwärtige Buch, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, auf regressivem und analytischem Wege allmählich entstanden.“

Nehmen wir nun das Werk, wie es sich giebt, so freuen wir uns, in demselben eine Arbeit von hervorragender, hinsichtlich Wiclif's von nahezu abschließender Bedeutung zu begrüßen, von welcher der Kanon gilt, daß man nur das, was man liebe, wahrhaft erkennen und darstellen könne. Und wenn der verehrte Verfasser von derselben sagen möchte, es sei das Werk eines Lebens, nicht als wollte er dessen sich rühmen, sondern lediglich mit dem Aufathmen eines Mannes, der einen Stein von seinem Herzen weggewälzt fühlt, so nehmen wir das Wort auf in noch anderem Sinne und freuen uns mit dem und für den Verfasser, daß es ihm vergönnt gewesen, das Werk, dem man die Hingabe eines Menschenlebens

abmerkt, glücklich zu Ende zu führen und die auch von ihm als möglich gedachten Bedenken gegen seine Berechtigung als eines Deutschen Wiclifs Leben und Lehre aufs Neue zu erforschen und als Mittelpunkt der gesammten Vorgeschichte der Reformation darzustellen, durch die That zu entkräften. Zwar ist das Gebiet der Wissenschaft international und auch interconfessionell, und die Geschichte derselben verzeichnet wichtige Dienste und Gegendienste, welche Nationen und Confessionen sich gegenseitig erwiesen haben.

Waren es vornehmlich Deutsche, welche im vorigen Jahrhundert den großen britischen Dichter zu neuen Ehren erweckten und seine Bedeutung auch für seine Landsleute erschlossen, so verdanken wir einem Engländer die erste gute Biographie unseres großen Dichterkönigs, einem andern dagegen diejenige Friedrich's II. Und wie es evangelische Historiker waren (Luden und besonders Voigt), welche einen Gregor VII. in seiner hervorragenden Bedeutung geschildert haben, so verdanken wir Evangelische einem Katholiken (Kampschulte) eine treffliche Arbeit über Calvin, sowie katholischen Mitgliedern der historischen Commission in München (Cornelius und seinen Mitarbeitern) ganz neuerdings sehr werthvolle und durch keine confessionelle Parteinahme getrübt Aufschlüsse über die Vorgeschichte des dreißigjährigen Krieges, über die Gründung der sogenannten protestantischen Union u. A., wobei wir freilich hinsichtlich der Letzteren hinzufügen müssen, daß es Altkatholiken sind.

Freilich werden solche Fälle, ganz besonders allerdings da, wo der confessionelle Unterschied sich kaum überwinden läßt, immer nur Ausnahmen bilden, aber auch hinsichtlich solcher geschichtlicher Ereignisse und Personen, bei welchen wegen ihrer nationalen Bedeutung die nationale Anschauungsweise ganz unwillkürlich den Blick beherrscht. Eine andere Schwierigkeit, mit der Ausländer bei dergleichen Arbeiten zu kämpfen haben, die nicht leichte Zugänglichkeit der Quellen, war für Veckler nicht größer als für Engländer selbst. Mit den in England selbst befindlichen hatte sich derselbe theils durch seinen Aufenthalt in England, theils durch die neueren Forschungen und Veröffentlichungen im Gebiete der Wiclifliteratur, an denen er sich selbst durch die neue Herausgabe von Wiclifs Trialogus in sehr verdienstlicher Weise betheiligt hat bekannt gemacht; andere, auf dem Continente und insbesondere auf deutschem Boden strömende, reichhaltige, bis dahin noch nicht weiter ausgebeutete Quellen hat er in ausgiebigster Weise benutzt und verwertet, so namentlich die auf der Wiener Hofbibliothek sich findenden Handschriften von ungedruckten lateinischen Werken Wiclifs, von denen mitunter nicht eine einzige Abschrift gegenwärtig in England zu finden ist.

Wenn auch nicht in gleich eingehender Weise wie bei der Darstellung Wiclifs begegnen wir jedoch auch hinsichtlich der Behandlung der andern Partien des Werkes der gründlichsten und gewissenhaftesten Quellenforschung und einer Sicherheit der Beurtheilung, durch welche es sich als eine der hervorragenden Leistungen der kirchengeschichtlichen Literatur der neueren Zeit manifestirt.

Der Gesamtstoff des Werkes wird in drei Bücher vertheilt, wovon das erste die Zeit vor Wiclifs Auftreten bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, das zweite Johann Wiclif selbst, sein Leben und Wirken, das dritte endlich den Zeitraum von Wiclifs Tod (1384) bis zum Anfang der Reformation behandelt.

Veckler hat es sich nicht als Aufgabe gesetzt, die Vorgeschichte der Reformation, soweit sie der Zeit vor Wiclifs Auftreten anachört, vollständig und erschöpfend



zu behandeln, weil dazu eine Darstellung der gesammten Kirchengeschichte von Anfang an bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts erforderlich wäre, eine solche aber um des maßgebenden Gesichtspunktes willen manche Vorarbeiten voraussetzen würde, welche am besten in monographischen Forschungen und Darstellungen niedergelegt werden dürften (S. 21). Er begnügt sich mit Rücksicht auf seinen Zweck, bei welchem Wiclif den Schwerpunkt bildet, diejenigen Räden aufzuzeigen und bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts zu verfolgen, welche die Grundlage und Voraussetzung des Auftretens von Wiclif bilden und in seiner Persönlichkeit wie in seinem Wirken gleichsam in einen Knoten verschlungen erscheinen. Das erste Kapitel des ersten Buches bespricht nun die christliche Entwicklung auf dem europäischen Festland, während das zweite Kapitel die Vorgeschichte der Reformation in England bis zu dem Auftreten Wiclifs behandelt.

Es ist natürlich nicht möglich, auch nur in flüchtigen Zügen den reichen Inhalt vor Augen zu führen, der in den beiden ersten Kapiteln zur Verwendung kommt<sup>1)</sup>. Von besonderem Interesse, weil zum Theil weniger Bekanntes enthaltend und in näherer Beziehung zu der in den Mittelpunkt des ganzen Werkes gestellten Persönlichkeit stehend, ist das die Vorgeschichte der Reformation in Wiclifs Heimathlande abhandelnde zweite Kapitel. Wir machen namentlich aufmerksam auf den „kirchlich-politische Stimmung im 14. Jahrhundert“ überschriebenen Abschnitt (S. 206–216). Man ist gewohnt, den Wendepunkt in dem weltgeschichtlichen Kampfe zwischen Papstthum und Staat, der in früheren Stadien (Gregor VII. und Heinrich IV., sowie zur Zeit der Hohenstaufen) nur die Steigerung der Papstmacht zur Folge gehabt, auf Bonifaz VIII. und Philipp von Frankreich zurückzuführen, und in der That hat das Zusammentreffen der beiden Mächte einen ganz besonders drastischen Charakter, weshalb auch in unsern Tagen bei dem neu entbrannten ähnlichen Kampfe mit Verliebe daran erinnert wird, und doch ist England in ganz ähnlichem Conflitte Frankreich vorangegangen. Als Bonifacius VIII. im Jahre 1299 in einer Bulle nicht allein seine unmittelbare Obergewalt über die schottische Kirche als eine von England unabhängige behauptete, sondern sich auch ohne Weiteres zum Richter über die Ansprüche aufwarf, welche König Eduard I. auf die schottische Krone machte, da wurde solche Präntension sowohl vom König als von den Großen des Reiches im Namen der gesammten „Communität“ von England in gesonderten Schreiben (im J. 1301)

<sup>1)</sup> Vermißt haben wir die Rücksichtnahme auf den scandinavischen Norden, der doch auch seinen Beitrag zu der Vorgeschichte der Reformation geliefert, wie dieß sich aus der Monographie Hammerich's über die heil. Birgitta, Kopenhagen 1863, deutsche Ausgabe Gotha 1872, deutlicher als früher ersehen läßt. Ethisch-mystische und volksthümlich-nationale Richtung finden sich in Birgitta vereinigt, und obgleich sie selbst mit der Kirchenlehre nicht brechen will, birgt doch ihre Polemik gegen Mißbrauch päpstlicher Herrschaft, ihr Verlangen durchgreifender Reformen, ihre Betonung der Innerlichkeit des Glaubens, der Kirche als Gemeinschaft der gläubigen, die Hervorhebung der heil. Schrift („Alle Predigt soll auf der Bibel veruhen“), die Forderung der Predigt in der Muttersprache und christlichen Volksunterrichts starke reformatorische Elemente. Und daß ihre und ihres Reichvaters M. Matthias Bestrebungen nicht vereinzelt waren, zeigt das Vorhandensein einer schwedischen Bibelübersetzung, zeigen Predigt- und Erbauungsbücher, sowie geistliche Lieder in der Volkssprache und deren, wenn auch vereinzelter, Gebrauch in der Kirche.

energisch zurückgewiesen, ein Vorgang, welchem Philipp von Frankreich und die von ihm zusammenberufene Nationalversammlung 1302 nachfolgten.

Mit dem zweiten Buche beginnt die Darstellung von Wiclif's Leben und Wirken selbst. Kap. 1 behandelt (S. 261—286) Wiclif's Jugend und Studienzeit; Kap. 2 (287—315) sein stilles Wirken in Oxford; Kap. 3 (316—364) sein öffentliches Auftreten in den kirchlich-politischen Angelegenheiten; Kap. 4 (365—391) das Einschreiten der Hierarchie gegen ihn; Kap. 5 (392—422) sein Wirken als Pfarrer, seine Bemühungen für Reform der Predigt und Hebung des Pfarramtes; Kap. 6 (429—454) Wiclif als Bibelübersetzer und sein Verdienst um die englische Sprache; Kap. 7 (455—644) Wiclif als Denker und Schriftsteller und seinen philosophisch-theologischen Lehrbegriff; Kap. 8 (645—743) die Ereignisse der letzten Lebensjahre Wiclif's.

Vechler's Darstellung in diesem zweiten Buch ist unstreitig der Kern des ganzen Werkes. Schon die fünf ersten Kapitel sind von Wichtigkeit. Wir rechnen dahin, was über die Herkunft Wiclif's auf Grund genauester Forschung festgestellt wird, sowie die kritische Untersuchung über die controverse Frage, „ob der Vorstand der Canterburyhalle ein anderer oder unser Wiclif war“. Ferner die Widerlegung der auch noch von Vaughan festgehaltenen Annahme, daß Wiclif sein öffentliches Auftreten mit Bekämpfung der Bettelorden eröffnet habe, sowie die sehr wahrscheinlich gemachte Vermuthung, daß Wiclif dem Parlamente vom Jahr 1366, welches über die Forderung des (durch Innocenz III. dem König Johann und seinen Nachfolgern auferlegten) Lehenszinses durch Urban V. zu berathen hatte und sich gegen dieselbe entschied, als Mitglied beigewohnt habe. Von besonderem Interesse und bisher zum Theil unbekannt ist, was über Wiclif als Prediger und seine homiletischen Grundsätze, sowie über den Anfang der Aussendung von Reisepredigern mitgetheilt wird. Vor Allem kommt jedoch für uns das siebente Kapitel in Betracht, welches Wiclif's philosophisch-theologischen Lehrbegriff abhandelt, und zwar in einer Weise, wie es bisher noch nicht geschehen ist, selbst nicht in der gründlichen Abhandlung von Lewald („die theologische Doctrin Johann Wycliffe's“, in der Zeitschrift für historische Theologie 1846).

Neu ist hier zunächst der Nachweis, daß Wiclif nicht von seinem ersten öffentlichen Auftreten an bereits fertig war, d. h. mit einem in sich abgeschlossenen und einheitlichen System von Gedanken auftrat, wie man es bisher trotz aller innern Unwahrscheinlichkeit und trotz seines schon im Trialogus sich findenden Gegenzeugnisses angenommen, sondern daß auch bei ihm „eine allmähliche Entwicklung seiner Gedanken, ein Wachsen seiner Erkenntniß und Gesinnung“ anerkannt werden muß, selbst bis in die letzte Periode seines Lebens hinein.

Indem nun Vechler an den Hauptpunkten der Weltansicht Wiclif's und seines christlichen Lehrbegriffs, soweit möglich, zugleich die Allmählichkeit seiner Entwicklung nachzuweisen sich bemüht, behandelt er Wiclif zunächst als philosophischen und dann als theologischen Denker und Schriftsteller.

Wiclif nach seiner philosophischen Eigenthümlichkeit zu schildern, hat allerdings seine großen Schwierigkeiten, da von seinen philosophischen Schriften bis jetzt noch keine gedruckt, eine beträchtliche Anzahl derselben wahrscheinlich sogar ganz verloren ist.

Heben wir aus dem von Vechler auf Grund von Handschriften Ermittelten Einiges hervor, was, wie überhaupt von großer Tragweite, so namentlich auch für

seine theologische Doktrin von Einfluß gewesen ist. Es ist dieß insbesondere die von ihm in verschiedenen Schriften (*De universalibus*, *Replicatio de universalibus*, *De materia et forma*, *De ydeis*) behandelte metaphysische Frage über das Allgemeine. Obgleich sonst Aristoteles folgend, ist doch in dieser Frage Augustin und durch dessen Vermittlung Plato für ihn Autorität und Vorbild, indem er mit diesen die Wirklichkeit des Allgemeinen (die Objektivität und Realität der Universalien) behauptet. Indem Wiclif übrigens das Allgemeine bald universale bald idea nennt, verräth sich schon hierin wie auch sonst der unüberwundene Dualismus zwischen Aristotelischen und Platonischen Grundgedanken. Bei seiner Lehre von den Ideen und ihrer Wirklichkeit geht nun Wiclif von dem Gottesbegriffe aus. Die Idee ist ihm eine schlechtthin nothwendige Wahrheit, diese aber ist nichts Anderes als der Gedanke Gottes, welcher unmittelbar auch ein Wollen und Wirken, Sehen und Schaffen von Seiten Gottes ist. Denn Gott kann etwas außer sich nicht denken, es sei denn ein Intelligibles. Was Gott schafft, das kann er unmöglich durch Zufall oder unweise schaffen, er muß es also denken, und sein Gedanke oder das Urbild und die Musterform des Geschöpfes ist eben die Idee. Dieselbe ist ewig, denn sie ist gleichzeitig mit dem göttlichen Erkennen. Ihrem Wesen nach ist sie eins mit Gott, ihrer Form nach ist sie von Gott verschieden, als ein Grund, welchem gemäß Gott die Geschöpfe denkt. Sie hat einen Vernunftgrund in sich, vermöge dessen sie das göttliche Erkennen bestimmt. In dem letztern Sage findet Vechler, und wohl mit Recht, den Kern der Ideenlehre Wiclif's, den Schwerpunkt seines Realismus. Er begnügt sich nicht damit, die menschliche Erkenntniß als eine das wirkliche Sein abspiegelnde geltend zu machen, während der Nominalismus Occam's die Erkenntniß, sofern sie über sinnliche Wahrnehmung der Natur und empirische Selbstbeobachtung der Seele hinausgeht, nur als etwas Subjektives und Formal-Logisches ansieht. Nach Wiclif dagegen erfassen wir im Denken des Allgemeinen ein an sich Seiendes, was in Gottes Denken und Schaffen gegründet ist. Auch Gott kann nur dasjenige denken, was er thatsächlich denkt, und er denkt nur dasjenige, was — wenigstens dem intelligibeln Sein nach — ist, ebenso wie Gott nach der Seite seines Willens, Wirkens und Schaffens nur dasjenige wirken und hervorbringen kann, was er zu seiner Zeit wirklich hervorbringt. Denn Gottes Erkennen und Hervorbringen fällt zusammen.

Wie aber alle rechte Erkenntniß, so ist nach Wiclif's Grundanschauung auch alle wahre Sittlichkeit dadurch bedingt, daß wir das Allgemeine erfassen und anstreben. Aller Meid und alle Thatfünde hat ihren Grund in dem Mangel an geordneter Liebe zu dem Allgemeinen. Wer irgend ein persönliches Gut einem gemeinsamen Gut vorzieht und nach Reichthum, Ehre, Würden trachtet, der setzt das Höhere und Allgemeine gegen das Niedere und Einzelne hintan, d. h. er kehrt die richtige Ordnung um, liebt nicht Wahrheit und Friede und begeht eben damit Sünde.

Weit reicher als für Wiclif's philosophisches Gedankensystem fließen die Quellen für seine übrigens mit jenem zusammenhängende theologische Doktrin, weshalb letztere auch bisher schon weit eingehendere Behandlung gefunden. Doch hat seine außerordentliche Quellenkenntniß (namentlich vieler noch ungedruckter Schriften) es Vechler ermöglicht, manches bisher noch nicht Bekannte zu ermitteln,

Anderes tiefer zu begründen und namentlich auch die fortschreitende Entwicklung in Wiclif's theologischer und kirchlicher Anschauung zu verfolgen.

Indem wir es uns versagen müssen, auf den ganzen reichen hier sich bietenden Inhalt näher einzugehen, wollen wir hier auf ein bisher nur wenig gekanntes Lehrstück aufmerksam machen, welches Lechler aus nur in Wien vorhandenen Handschriften dargestellt hat. Es ist der eigenthümliche Begriff von der göttlichen Herrschaft (*de dominio divino*), welchen in einem frühern Stadium seiner Entwicklung Wiclif zum Angelpunkte seines philosophisch-theologischen Denkens macht.

Zweiterlei Thatfachen sollen nach Lechler's Vermuthung Wiclif's Gedanken gerade auf diesen Begriff der Herrschaft hingelenkt haben. Einertheils nämlich die Kämpfe zwischen Staat und Kirche, welche an der Schwelle und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zwischen beiden Mächten geführt wurden und eine neue Wendung des öffentlichen Geistes eröffneten. Sie (namentlich der Conflikt zwischen Philipp von Frankreich und Bonifacius VIII.) waren viel principiellerer Natur als die frühern zwischen *sacerdotium* und *imperium* unter den staufischen Kaisern; es handelte sich jetzt viel bewußter um die Frage, ob der Staat dem Papstthum unterworfen sein solle und letzteres eine absolute Weltmonarchie besitze, oder ob der Staat innerhalb des bürgerlichen Lebensgebietes souverain, vom Papstthum unabhängig und selbständig sei. Es war eine Frage der Herrschaft, es galt dem *dominium*.

Andererseits war der Zusammenstoß zwischen der strengerer Franziskanerpartei und dem Papstthum, nebst den daraus entsprungenen kirchlich-theologischen Erörterungen, nicht spurlos an Wiclif vorübergegangen. Hier galt es der Frage, welche von Männern wie Occam und Andern bejaht wurde: soll der Franziskanerorden wirklich arm und vermögenslos sein? Es handelte sich um ein *dominium* im Sinne des theils persönlichen, theils körperschaftlichen Besitzens und Herrschens. Als ein tiefgebender Geist ergriff Wiclif den Gegenstand umfassender und behandelte ihn in großartigerer Weise als seine Vorgänger, welche den Konflikten im Leben näher gestanden und deßhalb die Fragen zwar mit viel unmittelbarerem Interesse, aber auch unter einem beschränkteren Gesichtspunkte erörtert hatten. Wiclif geht weiter als die Vertreter der Staatsidee auf Philipp's des Schönen und Ludwig's des Baiern Seite, welche für Autonomie des Staates nur in rein bürgerlichen Angelegenheiten kämpften; er erkennt dem Staate ein Recht und eine Pflicht auch selbst in innern kirchlichen Angelegenheiten zu. Er erweitert das *dominium* des Staates. In ähnlicher Weise erweitert und vertieft er auch die Forderung der Franziskaner. Gegenüber den Meistern des kanonischen Rechts, welche das geistliche Amt als ein *dominium* auffaßten, erkennt Wiclif es nicht als ein Herrschen, sondern als ein Dienen, als ein *ministerium*. Man sieht, es handelt sich hier um Fragen, die mit dem neu aufgelebten Kampfe der Gegenwart sich nahe berühren.

Indem wir hinsichtlich der eigenthümlichen Ausführung auf Lechler's Darstellung verweisen, wollen wir aus dem bedeutungsvollen siebenten Kapitel nur noch den letzten Abschnitt, welcher von den Sakramenten, insbesondere dem heiligen Abendmahl, handelt, etwas näher ins Auge fassen. Ist es doch gerade der Punkt, worin er am stärksten der geltenden Kirchenlehre entgegentritt.

Aus Wiclif's mit seiner philosophisch-realistischen Grundanschauung im



Zusammenhang stehender Begriffsbestimmung, nach welcher er das Sakrament definirt als „die sichtbare Form einer unsichtbaren Gnade, so daß das Sakrament eine Aehnlichkeit an sich trägt und Ursache wird von der Gnade“, ergibt sich ihm, daß die Beschränkung auf bloß sieben Sakramente eine willkürliche sei; es giebt viel mehr als sieben. Er meint z. B., auch die Predigt des göttlichen Wortes sei in Wahrheit ebenso gut ein Sakrament als eine jener sieben Handlungen. Auf der andern Seite finden sich bei ihm auch wieder Andeutungen, als sei es schon an den sieben zu viel, nämlich wenn man den Maßstab der Schriftbegründung anlege. Doch führt er dieß nicht weiter aus. Was die Wirkung der Sakramente betrifft, so nimmt Wiclif an, daß mit denselben kraft göttlicher Ordnung eine gewisse Heilskraft, eine reale Mittheilung der Gnade verbunden sei. Die Bedingungen der Heilswirkung sind einerseits die stiftungsgemäße Verwaltung und Spendung, andererseits eine positive Empfänglichkeit von Seiten dessen, dem das Sakrament gespendet wird. Die gewöhnliche Annahme, welche auf Grund der Verurtheilung durch das Constanzer Concil auch von den deutschen Reformatoren getheilt worden ist und selbst in die Bekenntnisse der lutherischen Kirche Eingang gefunden hat, als habe Wiclif die Heilswirkung der Sakramente von der sittlichen Würdigkeit und dem Gnadenstande des sie verwaltenden Priesters abhängig gemacht, wird von Vechler, und gewiß mit Recht, verneint, obgleich allerdings aus dem Begriffe Wiclif's von der Kirche aus eine solche Folgerung sich hätte ergeben können.

Erst in den letzten Jahren seines Lebens und Wirkens ist Wiclif und zwar mit scharfer, schneidender Kritik gegen die römisch-scholastische Kirchenlehre von der Wandlung hervorgetreten. Nachdem er noch 1378 sich ganz gut katholisch hinsichtlich dieser Lehre ausgesprochen, beginnt er seine unerbittliche Polemik im Jahre 1381. Es ist von Interesse, den Motiven nachzugehen, welche Wiclif bei dieser Wendung seiner Anschauung geleitet haben, und was Vechler in dieser Beziehung zwar nur als Hypothese aussprechen kann, da ausdrückliche Aussagen nicht vorliegen, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich. Die Gründe aber, welche Wiclif gegen die Wandlung geltend macht, sind: ihre Schriftwidrigkeit, ihre Undenkbarkeit, ihre schädlichen Folgen (Abgötterei, gottese lästerliche Selbstüberhebung und Menschenvergötterung).

Welches ist nun Wiclif's eigne Abendmahlslehre?

Nach der hergebrachten Anschauung hat man dieselbe mit der Zwingli'schen in Parallele gesetzt; Andere (z. B. Köstlin in dem Artikel „Reformation“ in Herzog's Realenzyklopädie) sieht in Wiclif den bedeutendsten Vorgänger Calvin's, während nach Vechler die Abendmahlslehre Wiclif's dem Luther'schen Lehrbegriffe ungleich näher steht als den beiden andern.

Nun führt zwar Vechler selbst verschiedene Aussagen Wiclif's an, welche Zwingli'sch lauten; z. B. wenn es (im *Dialogus*) heißt: „Das sakramentale Brot bezeichnet und stellt auf sakramentliche Weise dar den Leib Christi selbst“; oder: „Das Brot ist das Bild von Christi Leib“ womit viele andere Stellen übereinstimmen, in denen auch die bezeichnenden Ausdrücke *signum*, *figura*, *signare* und *figurare* zur Verwendung kommen; aber er meint, nur eine oberflächliche Betrachtung solcher Aussprüche könne sich berechtigt glauben, anzunehmen, daß darin eine Annäherung an die Zwingli'sche Lehre sich finde. Zwar will er kein Gewicht darauf legen, daß Wiclif einmal (es geschieht das in unmittelbarem

Zusammenhänge mit dem obigen Citat) seine Vereinnlichung erklärt, „an einen tiefen Sinn zu glauben, falls man ihn aus Gottes Wort oder der Vernunft eines Bessern belehre“; denn diese Vereinnlichung sei ja eine sehr bedingte. Wir meinen gerade diese bedingte Vereinnlichung spricht zunächst sehr wenig Vereinnlichung aus. Aber dennoch steht es allerdings fest, daß W. nicht bei der bildlichen Bedeutung stehen bleibt. Er lehrt ausdrücklich eine wahre und wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, aber freilich eine nicht in räumlicher und körperlicher Weise; denn nur das Brot (die Hostie) ist substantiell, körperlich, räumlich und quantitativ im Sakrament, nicht aber der Leib Christi. Dieser bleibt droben im Himmel fest und unbeweglich, und nur in geistiger unsichtbarer Weise ist er in jedem Punkte der geweihten Hostie gegenwärtig, wie die Seele im Leibe. Eben deshalb wird Christi Leib im Sakrament nicht mit Sichtlichem sondern nur mit geistigem Auge gesehen, d. h. mit dem Glauben, und nur geistig empfangen, und nur von den Gläubigen.

Vechler nennt es einen treffenden und glücklichen Gedanken von Wiclis, die Abendmahlslehre mit der Christologie in Parallele zu stellen; denn beide Lehrstücke ständen in der That in einer nahen Verwandtschaft und Beziehung zu einander. Nun verwirft aber W. die Impanation (sowie auch die Identification), die Vechler doch der Menschwerdung Gottes parallelisiert und von welcher man hätte glauben sollen, daß sie der Vergleichung des Abendmahls mit der Christologie müsse nahe gelegen haben, wenn auf jene Vergleichung besonderes Gewicht zu legen wäre. Aber es ist das eben nur einer der in verschiedenen Wendungen sich wiederholenden Versuche, das „geistige“ oder „sakramentliche“ Sein des Leibes Christi in den mit der Hostie vorstellbar zu machen.

Als Wiclis im Sommer 1381 zwölf Thesen über das Abendmahl und wider die Lehre von der Wandlung veröffentlichte und sie gegen jedermann zu verteidigen sich anheischig machte, da berief der Kanzler der Universität Wilhelm von Berton eine Commission von Doctoren der Theologie und der Rechte zur Erstattung eines Gutachtens über die fraglichen Sätze. Das Ergebnis war, daß der Kern derselben für irrig und häretisch befunden wurde. Auf Grund dieser Entscheidung verbot der Kanzler bei strenger Strafe das Lehren oder auch nur Anhören folgender zwei als keiserlich erklärter Sätze, welche auch nach Vechler ungefähr den Kern jener zwölf Thesen Wiclis bilden:

1) „Daß auch nach der Consecration im Sakrament des Altars die Substanz des materiellen Brotes und Weines, wie sie vor der Consecration vorhanden war, thatsächlich (realiter) verbleibe.“

2) „Daß im Sakrament Leib und Blut Christi weder wesentlich noch substantiell noch körperlich, sondern nur figürlich oder bildlich (figurative seu tropice) vorhanden sei.“

Die erste jener zwölf Thesen hatte gelautet: „Die geweihte Hostie, welche wir auf dem Altar sehen, ist weder Christus noch irgend ein Theil von ihm, sondern ein wirksames Zeichen von ihm; sie spricht damit doch wohl ein mit der reformirten Anschauung sehr verwandte aus. Auch verwendet Wiclis zur Erklärung der Einsetzungsworte biblische bildliche Bezeichnungen, auf welche später auch die Reformirten sich berufen haben, z. B. Johannes sei Elias, oder Christi Wort, er sei ein rechter Weinstock. Wiederholt beruft er sich auch wie jene auf Joh. 6, 63. „Der Geist sei es, der da lebendig macht; das

Fleisch ist nichts nütze.“ Daneben betont er freilich in nachdrücklicher Weise die reale aber geistige Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, und sagt (These 7): „das Sakrament der Eucharistie ist seinem Wesen nach Brot und Wein, und hat, kraft der sakramentlichen Worte, den wahren Leib und das Blut Christi an jedem Orte.“

Nach alledem scheint Wiclif bei seiner Behauptung einer realen Gegenwart doch nur eine virtuale („ein wirksames Zeichen“) im Sinne gehabt zu haben, da in anderer Weise der Gedanke, daß der Leib Christi in körperlicher Weise im Himmel verbleibe, im Sakramente aber geistig und sakramentlich sei, nicht wohl vollzogen werden kann. Doch scheint auch seine eigenthümliche realistische Metaphysik bei manchen seiner fast ganz pantheistisch klingenden Sätzen mit einzufließen zu haben. — Wenn nun Wiclifs Abendmahlstheorie mit den verschiedenen Typen der Reformatischen verglichen werden soll, so scheint uns doch diejenige (Salvins) die nächstliegende zu sein, während diejenige Luthers mit der Ubiquität als Voraussetzung der Auffassung Wiclifs sehr unhomogen erscheint. Aber gern unterschreiben wir, was Vechler über die Bedeutung des Kampfes sagt, den Wiclif gegen die katholische Lehre, die er als eine schriftwidrige Irrlehre und zugleich als die Quelle zahlreicher Irrthümer, Mißbräuche und Schäden erkannt hatte, mit solcher Kraft und Energie geführt, daß „dieser scholastische Begriff bis auf den Grund erschüttert wurde.“

Das achte Kapitel des zweiten Buches handelt von den Ereignissen der letzten Lebensjahre Wiclifs (1378—1384) in acht Abschnitten, von welchen der letzte den Charakter und die Bedeutung Wiclifs bespricht. Zudem wir der hier gegebenen zusammenfassenden Charakteristik, namentlich auch darin beistimmen, daß „in Wiclif zuerst eine Persönlichkeit voll und ganz für die Reform eingetreten sei“, sei es erlaubt, auf einen Widerspruch aufmerksam zu machen, der uns in der wohl im Ganzen richtigen Auffassung Wiclifs als eines „Verstandesmenschen“ (S. 731.), bei dem es einem ist, als spürte man das scharfe, frische, kühle Wehen der Morgenluft vor dem Sonnenaufgang einerseits und auf der andern Seite der von Vechler ausgesprochenen Wahrnehmung, daß sehr häufig mitten in lehrhafter Grörterung bei Wiclif, ein Ausbruch flammenden Gefühles stattfindet, entgegentritt (S. 733). Vechler hält die Thatfache einer lange unter der Oberfläche verborgenen, nur je und je hervorzüngelnden Gluth der Begeisterung und Gemüthsbewegung dazu angethan, sogar manchen schriftstellerischen Fehler psychologisch zu erklären und zu entschuldigen.

Der zweite Band umfaßt das dritte Buch mit sechs Kapiteln und folgendem Inhalt. Kap. 1. (S. 3—58). „Von Wiclifs Tode bis zur Thronbesteigung des Hauses Lancaster † 1385—1399. Kap. 2. (S. 59—109). Von der Thronbesteigung des Hauses Lancaster bis zum Tode des Lord Cobham (—1417); Kap. 3. (S. 110—301). Johann Hus und die hussitische Bewegung. Kap. 4. (302—347). Die englischen Lollarden, von der Hinrichtung Cobhams bis zum Ende der blutigen Verfolgung (—1431). Kap. 5. (S. 348—462). Vom Ende der blutigen Verfolgung bis zum Anfang der englischen Reformation (—1535); Kap. 6. (463—546). Die Kirche auf dem Continent während der letzten hundert Jahre vor der Reformation (1419—1517.)

(Es folgen zwei werthvolle Anhänge (S. 547—633), von welchen der erste von Wiclif's Schriften handelt, der zweite einige Mittheilungen aus Wiclif's Schriften, einzelne Aeußerungen und Gutachten desselben sowie fälschlich ihm zugeschriebenes und eine wiclif'sche Dichtung enthält.

Der Raum dieser Zeitschrift gestattet nicht auf den umfangreichen Inhalt dieses Bandes näher einzugehen. Auch bedarf es dessen nicht. Der darin behandelte Stoff bietet zwar sehr großes Interesse, doch ist derselbe durch bisherige Darstellungen zum Theil ausgezeichnete Art uns weit bekannter als jener des ersten Bandes. Die Gründlichkeit der Behandlung, die Vertrautheit mit der ganzen einschlägigen Literatur sowie ein treffendes Urtheil finden wir auch hier wieder.

Nur einige kurze Bemerkungen möge es gestattet sein, an den Abschnitt über Hus und die hussitische Bewegung anzuknüpfen.

Zunächst die Frage: Worauf gründet sich die gewöhnliche Annahme und Angabe, auch Vechlers, daß Hus den 6. Juli (1369) geboren sei. Weder Palacky noch Höfler noch Helfert wissen etwas davon und auch die nächsten ältern Schriftsteller geben nur das Geburtsjahr an. Sollte nicht vielleicht die Neigung, das Tragische dadurch gewissermaßen noch zu verschärfen oder pikanter zu machen, die Entstehung der Angabe veranlaßt haben, daß der Tag der Geburt Husens zugleich sein Todestag gewesen<sup>1)</sup>?

<sup>1)</sup> In Hase's Kirchengeschichte, 9. Aufl. 1867. S. 362 findet sich als Todestag Husens der 7. Juli (1415) verzeichnet, welche falsche Angabe sich offenbar auf die Notiz des Pater Mladenowicz, der in der Ausgabe von Höfler („der sogenannte ächte Mladenowicz“) sagt: „die vero sequenti, qui erat septima dies Julii alias sabbato post Procopii in octava beatorum Petri et Pauli etc., womit übrigens auch der sogenannte falsche Mladenowicz in der Ausgabe von Husens Werken, sowie der von Agricola 1529 deutsch herausgegebene übereinstimmt. Mladenowicz gibt sonach den richtigen Wochentag, aber den falschen Monatstag an. Es mag bei dieser Gelegenheit gestattet sein, auf die Beschuldigungen und hämischen Auslassungen Höflers hinzuweisen, welche er (cf. „Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung“ Th. I 1856 an verschiedenen Stellen) auf den, wie er ihn nennt, falschen oder verfälschten Mladenowicz, oder vielmehr auf Luther richtet, der als Bevormoder zuerst der Briefe Husens, dann der Werke desselben, wo sich dieser „falsche Mladenowicz“ zuerst findet, für die angeblichen tendenziösen Verfälschungen verantwortlich gemacht wird („der Versuch Luthers sich als Historiker zu bethätigen, hat somit Vieles zu wünschen übrig gelassen.“) Nun ist aber der sogenannte falsche Mladenowicz nur ein sehr freier Auszug des ächten, dem die wichtigsten Data und Urkunden entnommen werden, in welchem sich mancherlei Fehler, öfters nur Druckfehler finden, die ebensowenig als die vorgenommenen Auslassungen und Verkürzungen auf ein tendenziöses Verfahren zurückzuführen sind, wie Höfler annimmt. Die an den ächten Mladenowicz sich genau anschließende oben erwähnte von Nicolaus Krompach herrührende Uebersetzung, welche J. Agricola bevormodet und 1529 zu Hagenau herausgegeben hat, und die Höfler nur aus einer Notiz bei Cochläus dem Namen nach kennt, aber für ganz identisch mit dem „falschen“ lateinischen Mladenowicz hält, legt Zeugniß dafür ab, daß an absichtliche Fälschungen durchaus nicht zu denken ist. Denn obgleich es auch hier nicht an Weglassungen von Documenten, Briefen des populären Zweckes wegen fehlt, so finden sich jedoch die meisten Passus, auf deren Weglassung oder Fassung Höfler seine Anklage auf Fälschung im lateinischen Texte basirt, im deutschen Texte vor. So namentlich in der Eingabe des böhmischen und polnischen Barnea an das Concil, welche bei Höfler S. 146 sq. abgedruckt ist, sowie in der Erwiderung des Bischofs von Leitom.



S. 246 kommt Vechler auf Husens Rechtfertigungslehre zu sprechen und sagt daß hinsichtlich derselben die Ansichten der Gelehrten sehr auseinandergingen. Die einen urtheilten, Hus lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben vollkommen protestantisch; die andern behaupteten, seine Rechtfertigungslehre sei vollkommen römisch-katholisch. Zu den erstern wird der Referent gerechnet, dem Krummel in seiner Geschichte der böhmischen Reformation gefolgt sei. Nun behauptet allerdings Krummel a. a. O. S. 388, Schwabe habe zur Evidenz nachgewiesen daß Hus bezüglich der Rechtfertigung des Sünders vollkommen protestantisch denke. Referent kann jedoch diese Anerkennung nicht ohne Weiteres acceptiren, aber eben deßhalb auch nicht Vechler's Correctur. Ich sage: s. Denkschrift 1862. S. 130. „Hus hat an vielen Stellen (die ich vorher 3. Th. angeführt habe) es bestimmt und nachdrücklich ausgesprochen, daß der Mensch allein durch den Glauben gerechtfertigt werde, wenn auch die Auffassung desselben im Sinne der scholastischen Unterscheidung, wodurch der Glaube fast zu einem verschwindenden Momente der Liebe wird, bedenklich ist. Aber auch in anderer Weise tritt er mit den ebenerwähnten Aussprüchen über die Rechtfertigung allein durch den Glauben in Widerspruch, wenn er nämlich an andern Stellen doch wieder eine gewisse Verdienstlichkeit gewisser Zustände und Handlungen annimmt, z. B. Armuth, Eölibat, Gehorsam u. a. als Dinge darstellt, die eine höhere Heiligkeit geben, oder wenn er mit Berufung auf Offenb. Joh. 14, 13 und Röm. 6, 23 u. a. den Märtyrertod als etwas vor Gott Werthvolles betrachtet, der alle Sünde tilge und die Seligkeit erwerbe.“

Man wird hieraus ersehen, daß ich doch einigermaßen das Falsche in Hus' Rechtfertigungslehre erkannt. Meine Meinung ist, daß bei Hus eine gewisse Unsicherheit, ein Schwanken zwischen einer auftauchenden neuen Erkenntniß und der bisherigen stattfindet, wie fast bei sämmtlichen Vorreformatoren. Es ist leicht nachdem die Reformation die reinere Erkenntniß an den Tag gefördert, an diesem Maßstab gemessen, die frühere Stufe in ihrer Unrichtigkeit zu erkennen; aber es scheint mir doch auch wieder der historischen Gerechtigkeit zu entsprechen, das wenn auch noch unsichere und unklare Werden zu beachten und in seiner Relativität anzuerkennen. Und ein solches Werdendes finde ich in diesem Punkte bei Wiclif wie bei Hus, wenn man sie an ihren Vorgängern und meisten Zeitgenossen mißt. Ist es doch zudem nicht leicht, bei dem Versuch einer neuen Behandlung und Begründung der fraglichen Lehre die gerade Linie einzuhalten und das rechte Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu bestimmen, wofür ja die Geschichte unserer Tage hinreichende Belege bietet. Hat doch vor nicht allzulanger Zeit der ganzen Vermittlungstheologie der Vorwurf ins Angesicht geschleudert werden können, daß sie jene beiden Momente vermische und pelagianisire.

Ich schließe, obgleich ich noch manches auf dem Herzen hätte, worüber ich

mischl (Höfler, S. 148 sq.), in welchem Abdrucke die im lateinischen Texte des sogenannten falschen Wiladenowicz ausgelassenen Worte und Stellen durch Klammerfüge hervorgehoben sind, und in den Anmerkungen gleich bei dem ersten Falle mit der Bemerkung begleitet werden: Alle diese nationalen Beziehungen fehlen in den *epistolis piissimis!!!* (wie er die Briefe zu citiren beliebt). — Nun, in der vor mir liegenden deutschen Ausgabe fehlt nichts von dem Desiderirten.

mich mit dem Verfasser auseinandersetzen möchte; aber es möge aus Rücksicht auf die in dieser Zeitschrift gesetzten Grenzen für eine Anzeige genug sein. Mit der nochmaligen und nicht obligaten Versicherung, daß die deutsche Theologie für diese reife Frucht eines Menschenlebens zu großem Danke sich verpflichtet fühlen muß, scheide ich von dem hochverehrten Verfasser.

Friedberg in der Wetterau.

D. Schwabe.

**Erasmus Stellung zur Reformation, hauptsächlich von seinen Beziehungen zu Basel aus beleuchtet, von Rudolf Stähelin, Lic. theol. Basel, Schneider 1873. 8. 35 S.**

Erasmus, der König der Humanisten, der Vorläufer und Wegner der Reformation, nimmt eine so einzigartige Stellung ein in der Geschichte der Renaissance oder des Uebergangs von der mittelalterlichen zur modernen Weltanschauung, daß es ebenso zu erklären als zu bedauern ist, wenn derselbe eine seiner historischen Bedeutung gleichwerthige Bearbeitung bis jetzt immer noch nicht gefunden hat. An neueren Arbeiten über ihn fehlt es zwar nicht; ich nenne nur beispielsweise aus dem letzten Jahrzehnt zur Ergänzung der in der Herzog'schen Real-Encycl. Bd. IV, S. 121 verzeichneten Literaturangaben die Artikel von Kerker in der Tüb. theol. Quartalschr. 1859 (Erasmus und sein theologischer Standpunkt), von G. Pitt in der Zeitschr. für hist. Theol. 1866 3. 3 (Erasmus in seiner Stellung zur Reformation); das Buch von Stidhart, Erasmus und seine Stellung zur Kirche und den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit. Leipzig, 1870; den Artikel von Lange in der Pädag. Encycl. von Schmid Bd. II; die betr. Abschnitte in Strauß, Hutten; das holländische Werk von Martin, Erasmus en zijn tijd. Amsterdam 1870; das französische von Durand de Laur, Erasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne. Paris 1872; und das englische von Drummond, Erasmus, his life and works. London, 1873.

Nur ein einzelnes, aber bedeutames Stück aus dem Gesamtgemälde dieses reichen Lebens und Schaffens wird in dem engen Rahmen einer akademischen Probevorlesung von einem jungen Basler Theologen in der obigen Schrift uns geboten, eine Schilderung der Beziehungen des Erasmus zur Reformation und zur Stadt Basel, oder der Stellung, die er als Gast und Einwohner von Basel den reformatorischen Zeitbewegungen gegenüber eingenommen hat. Denn „Basel war ja der Ort, wo Erasmus so oft und so gern seinen Aufenthalt genommen, wo seinem Wirken die größte Kraft und Entfaltung, aber auch wieder der schwerste Stoß und die schmerzhafteste Gegenwirkung zu Theil geworden ist.“ Man sieht: das Thema ist von dem Verfasser nicht ganz glücklich formulirt und durchgeführt, sofern bald überwiegend die localen Beziehungen zur Stadt Basel, bald wieder mehr die Stellung des Erasmus zur Gesamtreforation hervorgehoben sind, wobei eben keiner von beiden Gesichtspunkten zur vollständigen Durchführung gelangt. Am wenigsten hat uns an der übrigens fleißigen und ansprechenden, auf guten Quellenstudien und Literaturbenützung beruhenden, frisch und lebendig geschriebenen Schrift gerade die theologische Seite befriedigt. „Absichtlich“ — freilich ohne daß man sieht aus welchem Grunde —, hat der Verfasser den für die vorliegende Frage obenanstehenden Briefwechsel zwischen Luther und Erasmus unbesprochen gelassen, und ebenso hat er es sich verjagt, auf den

Inhalt jenes Schriftstreites über die Willensfreiheit näher einzugehen, in welchem die Scheidung zwischen Luther und Erasmus öffentlich und endgültig sich vollzogen hat. Daß „die von Erasmus bekämpfte Prädestinationslehre für die Reformation der archimedische Punkt gewesen, in welchem allein die übrigen in der Zeit liegenden Bewegungselemente ihre einheitliche Kraft fanden,“ ist doch auch im Munde eines reformirten Theologen eine sehr verkehrte Behauptung: fürs Erste handelt es sich zwischen Erasmus und Luther zunächst gar nicht um die Prädestinationslehre, sondern um die vom *liberum* oder *servum arbitrium*, sodann ist überhaupt keinerlei einzelne Lehre — die Prädestinationslehre so wenig als die Rechtfertigungslehre — jemals der archimedische Punkt gewesen, um den sich die Welt oder die Kirche gedreht hat, — und endlich können ja die „paradoxen“ Ausführungen Luthers über das *servum arbitrium* nur verstanden werden im Zusammenhang mit — oder als nothwendiger Gegenpol zu seiner Predigt von der christlichen Freiheit, und hier, nicht aber in der Streitschrift über das *servum arbitrium* oder gar in der daraus vermöge einseitiger Verstandesreflexion abgeleiteten Lehre von einer particulären Gnadenwahl liegt doch das durchschlagende Wort und die treibende Kraft der lutherischen Reformation. Nicht daß Erasmus die Prädestinationslehre bekämpft, sondern daß er von dem reformatorischen Freiheitsgut Luthers Nichts verstanden, oder daß er bei all seinem gelehrten Wissen und seiner verdienstvollen Erkenntnißarbeit doch eben die freimachende und neu-machende, charakterbildende und stählende Kraft der Wahrheit nicht verspürt, — das hat seine Wege von denen der Reformatoren für immer geschieden; wohl hat er „dem werdenden Protestantismus die Macht des Humanismus an die Seite gestellt“, aber auch gezeigt, daß der Humanismus für sich allein weder Männer zu bilden vermag, noch viel weniger eine Welt zu reformiren.

Wagenmann.

Die Berliner Mission im Koranna-Lande mit Bildern von Dr. Wagenmann, Missionsdirector (auch unter dem Titel Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft und ihrer Arbeiten in Südafrika mit vielen Bildern 2c. Bd. II. Abth. 1.). Berlin 1873. 8. Selbstverlag des evangelischen Missionshauses. 273 S.

Mit unermüdlichem Eifer läßt das Berliner Missionshaus und sein rühriger, thatkräftiger und federgewandter Missionsdirector neben mehreren Missionszeitschriften und zahlreichen Missionstractaten eine Reihe von zum Theil ziemlich umfangreichen missionsgeschichtlichen und statistischen Werken ausgehen, von denen mehrere schon früher in diesen Jahrbüchern besprochen sind (Reisejahr, Lebensbilder 2c.), wovon das neueste uns hier vorliegt. Das ganze auf mehrere Bände berechnete Werk verspricht eine zusammenfassende Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft und ihrer Arbeiten in Südafrika. Nachdem der erste, mir nicht näher bekannt gewordene Band eine Uebersicht gegeben über die Arbeiten sämtlicher evangelischen Missionsgesellschaften in Südafrika, so behandelt der vorliegende Band die 36jährige Arbeit auf einem besonders schwierigen und theilweise undankbaren Boden, unter dem Korannavolk im Drangefluß-Freistaat. Während andere Gesellschaften jeden Missionsversuch unter diesem wunderlichen und verkommenen Volk entweder kurzweg ablehnten oder nach kurzer Zeit wieder aufzu-

gehen sich genothigt haben: haben die Berliner Brüder „mit deutscher Treue und christlicher Geduld, Liebe und Ausdauer“ auch bei den Unzählbaren unter mancherlei schweren und schmerzlichen Erfahrungen und Wandlungen ausgeharrt und nicht ganz ohne Frucht: vor 36 Jahren trafen die ersten Missionäre dort ein winteres Land und stumpfes Volk, jetzt ist dort eine Gemeinde gesammelt von 560 Getauften, „unter denen manche lebendige, in Gott ewig begnadigte Seele den Christen in der Heimath in vielen Stücken zum Vorbild dienen könnte“. „Und so möge der Segen des Herrn weiter auf diesem heiligen Werke ruhen!“

Wagenmann.

Lucas Geizkofler und seine Selbstbiographie 1530—1620. Von Adam Wolff. Wien, Braumüller 1873. 8. 211 S.

Wenn ich diese, aus Handschriften des Museum Ferdinandeum in Innsbruck erstmals herausgegebene Selbstbiographie eines Augsburger Juristen aus dem 16. Jahrhundert hier zur Anzeige bringe: so geschieht es aus dem Grunde, weil dieselbe mancherlei auch für den Theologen beachtenswerthe Notizen zur Kirchen- und Culturgeschichte des Jahrhunderts der Reformation und Gegenreformation enthält. Es sind das nicht blos höchst interessante, zum Theil pikante Originalberichte über die Pariser Bartholomäusnacht, die der Verfasser als deutscher Student in Paris selbst miterlebt und als Augenzeuge neben andern Pariser Geschichten recht drastisch geschildert hat: auch nicht bloß einzelne Notizen über die Ausbreitung der evangelischen Lehre in Tyrol und Oberitalien, oder über bekannte Persönlichkeiten jener Zeit z. B. über den evangelischen Hesperidier Kaiser Maximilians, Johann Sebastian Pfäuser von Genstanz (S. 19), über Georg Molius aus Augsburg, den Studiengenossen Geizkoflers, späteren Jenenser und Wittenberger Professor; über den deutschen Schneider, Franziskanermönch und Ingolstädter Professor Johannes Naps (S. 121), über die Zülinger Theologen Andrea, Schnepf, Brenz, Truber, Fricklin (die hier freilich unter allerlei verkehrten Namen erscheinen S. 106 ff.) und Anderes dergleichen. Wichtiger aber als das Alles ist das ganze autobiographische Lebensbild selbst, das uns hier aus vergilbten Papieren heraus wie mit photographischer Ursprünglichkeit entgegentritt, um Zeugniß abzulegen von der Culturbedeutung der Reformation, von der geistigen Erhebung, der sittlichen Kräftigung, der nationalen und socialen Neubelebung, welche die religiöse Reform hervorgebracht hat, und welche besonders in dem Kern des deutschen Volkes, dem deutschen Mittel- und Bürgerstand, wohlthätig nachklingt und nachwirkt, zu einer Zeit wo unter den Theologen durch die leidenschaftliche Erregung der Epigonenkämpfe und die darauf gefolgte geistig-sittliche Erstarrung das Salz der Reformation bereits vielfach wieder unschmackhaft und unwirksam geworden war.

Lucas Geizkofler hat in der Geschichte seiner Zeit keine Rolle gespielt; sein Leben ist einfach, aber es birgt einen sittlichen Halt in sich, zeigt die stetige Entwicklung des Charakters und spiegelt die Culturelemente seiner Zeit ab. So ist auch seine Selbstbiographie kein für die Oeffentlichkeit bestimmtes Geschichtswerk; einfach, kunstlos, aufrichtig erzählt er uns seine eigenen kleinen Erlebnisse, seine Jugend, seine Lehr- und Wanderjahre. Aber er stellt uns ebendamit mitten hinein in das 16. Jahrhundert, zeigt uns in dem Rahmen seiner eigenen Lebens-



geschichte zugleich die ungeheure Bewegung, welche die Nation ergriffen hatte, das Treiben und Schaffen der Jugend, das aufstrebende Bürgerthum der deutschen Städte, die großen Gegensätze und Kämpfe, von denen die ganze europäische Menschheit damals ergriffen, gehoben und zerrissen war. Mit Recht stellt der Herausgeber diese Selbstbiographie des Tyroler Gebirgssohnes und Augsburger Juristen zusammen mit jenen zahlreichen theils gedruckten theils noch ungedruckten Familien- und Stadtchroniken, Reisetagebüchern, biographischen Denkwürdigkeiten und Correspondenzen, die gerade für die Cultur- und Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts, für die Geschichte des Humanismus, der Renaissance, der Reformation und Gegenreformation von so großer Bedeutung sind und denen sich ebendarum neuerdings die Beachtung der Historiker immer mehr zugewandt hat, — mit den Autobiographien eines Buzbach 1526, eines Thomas und Felix Plater 1518 und 1557, Bartol. Castrow 1540, Göz von Berlichingen, S. Schärtlin, Hans von Schweinichen, mit den Reiseberichten eines Pellicanus, H. Schmidt, Hans Ulrich Kraft u. (auch die Sabbata des St. Galler Kehler, die Aufzeichnungen Bullingers, die Basler, Straßburger Chroniken, Gerlachs Reisetagebuch und vieles Andere hätte noch genannt werden können) — lauter Schriften, die keine Geschichtswerke sind oder sein wollen, die zunächst nur individuelle Erlebnisse und subjective Eindrücke wiedergeben, die viel werthloses Detail, unnützes Beiwerk, unsichere Anekdoten, einseitige Urtheile enthalten mögen, die aber gerade in ihrer naiven Unmittelbarkeit und ihrem unverhüllten Subjectivismus ein um so treueres und farbigeres Bild geben von dem Werthvollsten und Köstlichsten, was jener Zeit ihre eigenthümliche Signatur giebt, von der charaktervoll-persönlichen wie von der social-ethischen Ausgestaltung des Prinzips der freien Menschlichkeit und christlichen Freiheit, dessen sieghafter Durchbruch durch den Bann traditioneller Auctoritäten dem Mittelalter ein Ende gemacht, der modernen protestantisch-reformatorischen Geistesentwicklung ihren Charakter gegeben hat.

Aus diesem Grunde, als ein deutliches Charakterbild aus der Reformationszeit, möchten wir diese Schrift mit so vielen ähnlichen Culturbildern aus dem 16. Jahrhundert auch der Beachtung der Theologen und Kirchenhistoriker empfehlen. Und auch an Partien von speziell religiösem und theologischem Interesse fehlt es nicht. Neben dem oben Erwähnten möchten wir insbesondere noch hinweisen auf dasjenige, was von zwei, freilich nur im Manuscript vorhandenen religiösen Tractaten oder theologischen Abhandlungen Geizkoflers mitgetheilt wird — einem 1579 in Augsburg verfaßten „Compendium der ganzen h. Schrift oder kurze Summa des christlichen Glaubens von Wesen und Willen Gottes“ (S. 154 ff.), und einem 1592 zu Prag niedergeschriebenen, zunächst für Geizkoflers Frau, eine Augsburger Patriciertochter, bestimmten „Tractätlein oder Discurs von dem Verdienst und Wohlthaten Jesu Christi oder von der Erbsünde, Gesetz, Sündenvergehung und Rechtfertigung, von der Wirkung des lebendigen Glaubens und der Vereinigung der gläubigen Seele mit Christo u.“ (S. 153) — eine Abhandlung und Brief, woraus der echte und tiefe christliche Sinn beider Ehegatten, ihre gemüthvolle Hingabe an Gott in Freud und Leid, ihr echt evangelisches einfach biblisches, etwas mystisch tingirtes Herzens- und Lebenschriftenthum (keineswegs aber eine „pictinische“ Richtung, wie der Hr. Herausgeber mit einem argen Anachronismus sich ausdrückt), aufs schönste hervorleuchtet, sodaß man nur bedauern kann, daß es dem Herrn Herausgeber nicht gefallen hat, noch ausführlichere Mittheilungen aus beiden ungedruckten Schriften zu machen.

Ebenso interessant ist aber endlich auch, was in dem letzten Abschnitte des vorliegenden Werkes über ein jüngeres Glied der Familie Geizkofler, einen Neffen von Lucas, den Ritter und kaiserlichen Rath Zacharias Geizkofler in Gailenbach (geb. 1560. † 1617) mitgetheilt wird, der in einem an Kaiser Rudolf II. 1606 erstatteten Gutachten mit freimüthigen und mannhaften Worten den Grundsatz der Toleranz und Religionsfreiheit als die einzig richtige Politik des Hauses Habsburg empfiehlt und die gewaltsame Ausrottung des Protestantismus, wie sie damals von einem Theil der Erzherzöge bereits betrieben wurde, als eine ebenso ungerechte wie grundverderbliche Politik bekämpft (S. 193 ff.), wie er denn auch auf seinen eigenen Gütern durch Schutz und Pflege des evangelischen Glaubens, Kirchen- und Schulwesens sich verdient machte, während freilich ein anderer Zweig der Familie in der Zeit der Gegenreformation von dem evangelischen Glauben wieder abfiel. — So ist das Buch in seinen verschiedensten Partien ein auch für den theologischen Geschichtsforscher beachtenswerther und dankenswerther Beitrag zur Geistesgeschichte einer der merkwürdigsten, aber auch verhängnißvollsten Perioden der neueren Geschichte, der Zeit zwischen der Reformation und dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges.

Wagenmann.

Missionsnachrichten der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle in vierteljährlichen Heften herausgegeben unter Mitwirkung des Missionsdirectors Hardeland u. A. von Dr. G. Kramer, Director der Frankischen Stiftungen Jahrg. XXII, Heft 1—4. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1870. S. 136.

Höchst dankenswerthe, mit großer Mühe und Sorgfalt aus den verschiedensten Quellen geschöpfte und zweckmäßig zusammengestellte statistische Uebersichten über den Fortschritt der Missionsarbeiten der christlichen Missionsgesellschaften auf dem vielverzweigten Missionsfeld in den verschiedenen Theilen der Erde. Ueberall sind die Quellenbelege angegeben, auch zum Gebrauch für Missionsstunden Stellen beigefügt, wo sich werthvolle ethnographische und geographische Notizen finden.

Die Uebersichten beschränken sich übrigens nicht auf dürres Zahlenwerk, obgleich auch die Zahlen ohne allen Commentar dem Kundigen viel sagen und bei der Mission nicht selten gilt: Zahlen sind Strahlen, sondern den eigentlichen statistischen Angaben gehen ausführlichere missionsgeschichtliche Mittheilungen mit charakteristischen Auszügen aus den Missionschriften voraus. Am interessantesten sind für eine höhere cultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung die Mittheilungen über den Stand der Mission in Indien und die bedeutsamen Bewegungen in den höheren gebildeten Kreisen dieses merkwürdigen, trotz aller Versunkenheit und Verlogenheit tiefreligiösen, offenbar von einer geistigen Gährung ergriffenen Landes, dem freilich kein noch so schön verbrämter, moralisirender Theismus, wie ihn manche indischen Reformer predigen, dem vielmehr allein das ganze Evangelium von Christus gründlich helfen kann.

Dresden.

Dr. Meier.

Die evangelischen Missionen in Afrika. In Missionsstunden betrachtet von J. Pauli, Pfarrer. Bevortwortet von D. Thomajus, ord. Prof. der Theologie. Zweite Hälfte. Erlangen, Deichert. 1869.

Diese Missionsstunden, deren erste Hälfte bereits in den Jahrbüchern angezeigt worden ist, fahren fort, in der dort beschriebenen Weise die heißen Mühen und Thränen, wie die herrlichen Siege der missionirenden Kirche auf dem barten, wüsten Boden Afrika's, an dessen armen Völkern jene viele schwere Sünden einer entarteten Christenheit zu sühnen hat, in klarer Nüchternheit und doch beweglich zu schildern, und die Schrift kann auch in dieser zweiten Hälfte als instructiver Begleiter in ein theilweis sehr unbekanntes Gebiet nur empfohlen werden. Die Arbeitsfelder, über welche sich diese Missionsstunden verbreiten, sind durch folgende Namen bezeichnet. Die Namagwas — die Herere — die Buschmänner — die Betschuanen — die Bajutos — die Kaffern — Natal und Zululand — Madagascar — Abessinien.

Dresden.

Dr. Meier.

### Systematische Theologie.

Die besten Methoden der Bekämpfung des modernen Unglaubens. Vortrag gehalten bei der Versammlung der evangelischen Allianz in New-York von Theodor Christlieb, Dr. theol. Prof. und Universitätsprebiter in Bonn. Neue deutsche Ausgabe. Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh. 1874.

Es gehörte ein guter Muth dazu, vor einer so gemischten Versammlung dieses Thema zu behandeln. Nicht daß der Unglaube, zu dessen Bekämpfung hier gleichsam die Waffen ausgeheilt werden, selber hätte Einsprache thun können, er wird wohl schwerlich auf der Versammlung vertreten gewesen sein, wenigstens nicht durch irgend einen bedeutenderen Vertreter. Aber denken wir uns Engländer und Amerikaner mit deutschen Theologen zusammen, so war es sicher nicht leicht, die deutsche Wissenschaft, auch so weit sie aufrichtig mit dem Glauben im Einklang zu bleiben sich bemüht, vor dem Argwohn geschützt zu halten, daß sie von dem, was sie bekämpfe, selber angesteckt sei. Es sollte uns wundern oder vielmehr als Fortschritt uns freuen, wenn z. B. bei den Erörterungen über den Inspirationsbegriff S. 28 keinem Reverend die Stirn sich gerunzelt hat, so vorsichtig und maßvoll der Redner auch über diesen kitzlichen Punkt sich vernehmen läßt. Indessen war, wenn irgend ein deutscher Theolog, der Hr. Verf. dieser Aufgabe gewachsen, nicht bloß durch seine auch literarisch bekannten Vorstudien, sondern auch dadurch daß er längere Zeit in England gelebt hat, also das theologische Klima, das doch auch in New-York das vorherrschende gewesen sein wird, genau kannte. Vorliegende Schrift ist schon der zweite Abdruck; außerdem vernehmen wir, daß dieselbe in englischer, französischer, spanischer und italienischer Sprache in circa 20,000 Exemplaren verbreitet sei; ein Beweis, daß der Hr. Verf. damit Vielen einen Dienst gethan hat. In einer deutschen Versammlung würde vielleicht Eins und Andres wenigstens in Form und Ausdruck anders ausgefallen sein; z. B. der Titel: „die besten Methoden“ lautet fast etwas fabrikmäßig; ein Amerikaner würde wohl jedem Neecept sogleich eine Anzahl authentischer Zeugnisse von solchen beigefügt haben, bei denen es seine Wirkung gethan. Ist man in

solchen Dingen jenseits des Oceans wie schon jenseits des Canals altzuraustisch, so sind wir Deutsche in diesem Punkt vielleicht allzu spröde, und es ist immerhin ein Verdienst, wenn ein deutscher Theolog es versteht, diesen Gegenstand möglichst auszugleichen. Und was nun den eigentlichen Inhalt anbelangt, so darf wohl gesagt werden, es wird auf diesen wenigen Bezen pünktlich und in klarer Ordnung das ganze Arsenal vorgewiesen, aus welchem der Glaube seine Waffen gegen den Unglauben zu holen hat; die richtige Art ihrer Anwendung ist schon dadurch an die Hand gegeben, daß das Object der Bekämpfung in drei Hauptformen vorgestellt wird: als Unglaube in Individuen, dann in der Wissenschaft (der Unglaube als System) und zuletzt in seiner praktisch-socialen Durchführung. Wir können in dem Rahmen einer kurzen Anzeige nicht den Gang der Gedanken und Ausführungen reproduciren, müssen uns also auf einige allgemeinere Bemerkungen beschränken, die zugleich Gelegenheit geben werden, Einzelnes herauszubeheben.

E. 59 f. sagt der Verf.: „Zum Schluß möchte ich noch einen köstlicheren Weg zeigen, den ich kurz den praktisch religiösen nenne, ich meine den Thatbeweis von der Wahrheit des christlichen Glaubens durch christliches Leben. . . Wegen die Macht des Zeit Lebens reichen wissenschaftliche Argumente oder historische Darstellungen im Großen und Ganzen nicht mehr aus; man wird damit nur Einzelne auf andere Gedanken bringen können. Tritt der Unglaube bereits in geschlossenen Colonnen von Vertretern uns entgegen, dann besonders muß der Glaube zur Abwehr auch sein Bestes einsetzen im persönlichen Leben wie in dem der Gemeinschaft, die thatsächliche sittliche Ueberlegenheit seiner Vertreter in der Liebe und in heiligem Leben und damit den factischen Beweis von seiner Wahrheit und Göttlichkeit. Dieser praktisch-religiöse Weg ist der überzeugendste von allen, der wahrhaft überwältigende, der alle, die noch aus der Wahrheit sind, für die Wahrheit gewinnt.“ Ganz gewiß; auch ist die Anwendung, die der Verf. sofort von diesem Satze macht, sehr richtig und zur allseitigen Beherzigung zu empfehlen, daß vor allen Dingen aus dem kirchlichen Leben die *maïndake* entfernt werden müssen, „der ewige Zank um Dinge, an denen die Seligkeit nicht hängt“, und was von weiteren Flecken so häufig gerade dem fulminantesten kirchlichen Eifer anhaftet. Aber zwei Punkte sind in obigen Worten des Verf. berührt, auf die wir ein Hauptgewicht legen möchten. Erstens glaubt er selber, und mit vollem Recht, daß auch dieser stärkste Beweis für das Christenthum doch nur für diejenigen eine Beweiskraft hat, die aus der Wahrheit sind. Wenn ich jenenklar darthun kann: wer an Christum glaubt, der befolgt auch im Leben das Moralgesetz; was aber zumal aus dem Unglauben in den Massen als praktisches Resultat erwächst, das weiß auch Strauß nur durch Staatsgewalt, Militär und Polizei einigermassen in Schranken zu halten, daß anständige Leute doch noch daneben existiren können: so hat dieses Argument doch für diejenigen schlechtthin kein Gewicht, die das sittliche Gesetz selber nicht mehr als objective Wahrheit anerkennen. Das hat der alte Nationalismus, zumal wo er auf Kant sich stützte, noch redlich gethan; aber was läßt — trotz der neuerfundenen sogenannten Natur-Ethik — der Materialismus und die erhabene Theorie der Affendescendenz von irgend einer Moral noch anders übrig, als die Wahrnehmung, die auch ein Hund zu machen im Stande ist, daß es sein eigener Vortheil sei, sich mit andern seines gleichen so gut es geht zu vertragen? Wenn zweitens der Hr. Verf. sagt, der Glaube müsse zur Abwehr sein Bestes einsetzen, so trifft unsere Erachtens dieser mehr



nur beiläufig gebrauchte Ausdruck „zur Abwehr“ den richtigen Punkt; wir glauben, auch nachdem wir diese ganze Schrift wiederholt gelesen, daß die angegebenen Methoden zur Abwehr vortrefflich sich eignen, dagegen der Zweck der Bekämpfung, der ja doch den der Befiegung involvirte, bei allen denen unerreicht bleibt, die nun einmal nicht glauben wollen, da sie durch alle Argumente nicht dazu gezwungen werden können, ihre Gegengründe als nicht Stich haltend preizugeben. Lassen sie uns, was wir als innere Nothwendigkeit, als Erfahrung, als religiöses Selbstbewußtsein in uns hegen und bekennen, nicht als Wahrheit gelten, sehen sie im besten Fall darin nur eine Selbsttäuschung, dann ist jede weitere Verhandlung unmöglich. Was der Verf. z. B. über die innere Einheit der Schrift sagt, das wird keinen principiellen Gegner hindern, vielmehr in ihr die größten Widersprüche zu sehen. Oder wenn er S. 29 von Luther den Kanon für alle Bibelkritik acceptirt: „daß es bei jeder einzelnen Schrift darauf ankomme, ob sie Christum treibe oder nicht“, so werden die Gegner dadurch sicher nicht davon abgehalten, die Frage nach der Echtheit und geschichtlichen Glaubwürdigkeit eines literarischen Documentes nach ganz andern Principien zu beantworten; setzt er aber hinzu: „Je directer eine Geschichte, Lehre, Weissagung mit diesem Mittelpunkt Christus in Verbindung steht, desto wichtiger ist sie für unsern Glauben“ — so kann das von der Gegenseite immerhin zugestanden werden, aber mit der Wichtigkeit für den Glauben ist die Echtheit einer Schrift und die historische Zuverlässigkeit ihres Inhalts eben noch nicht erwiesen. Es sei auch nur beiläufig bemerkt, daß der angeführte Kanon in Bezug auf alttestamentliche Schriften zu bedenklichen Consequenzen führen kann, die Luther nach seiner heroischen Weise nicht beachtet hat. S. 13 lesen wir: „Wenn auch die strengsten Moralisten, z. B. Kant, gestehen, daß selbst bei der größten Energie des sittlichen Ringens unsre Sittlichkeit unvollkommen und voller Lücken bleibe, wenn also eigene Kraftanstrengung schließlich doch nicht den tiefsten Bedürfnissen deines Herzens genügen kann, und wenn andererseits in Christo dir eine sittliche Höheit entgegentritt, an der wenigstens gesunde Augen keinerlei Kleben zu entdecken vermögen, ein Ideal an Vollkommenheit, von dem auch rationalistische Kritiker bekannten, daß vor ihm alle menschlichen Kategorien lautlos verstummen müssen: was ist vernünftiger, als der Schluß: du gebundener, ringender, von selbst nicht frei werden könnender und doch zum Höchsten bestimmter Geist, willst du zu deinem Ziel gelangen, so mußt du in persönliche Gemeinschaft, in eine Lebensverbindung treten mit dem einzig Vollkommenen, von dem die Geschichte unsers Geschlechtes weiß, mit dem Gottes- und Menschensohn, dem Versöhner und Sündentilger der Welt, Jesu Christo?“ Gewiß, für uns ist dieser Schluß ein bündiger; aber entscheidende Wirkung auf diejenigen, die bekämpft werden sollen, wird er wohl kaum ausüben. Wir wollen davon absehen, daß schon die Verwirklichung des sittlichen Ideals in der eigenen Persönlichkeit keineswegs für Alle ein Gegenstand heißer Sehnsucht ist. Daß sie sittlich unvollkommen sind, gestehen Viele bereitwilligst zu, finden sich aber durch die Nothwendigkeit dieses Geständnisses nicht im mindesten bedrückt, finden es vielmehr ganz in der Ordnung. Auch das sei nicht weiter betont, daß mit der mythischen Auffassung des Lebens Jesu ja in erster Linie seine Sündlosigkeit wegfällt; wie wenig Strauß gesonnen war, ihm solche sittliche Vollkommenheit zuzuerkennen, hat er deutlich genug gesagt. Aber auch wenn dieses Alles nicht wäre, so gehört der Schluß: Ich bin sündig, Jesus ist ohne Sünde,

will also auch ich von der Sünde frei werden, so muß ich in persönliche Gemeinschaft, in Lebensverbindung mit Jesu treten — bereits einem Gedankenzug, einem Bewußtsein an, das mitten in der positiven christlichen Heillehre fest gewurzelt ist, worin eben diese persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn, wie verheißen, so auch erfahren, erlebt ist. Wer dem allem noch fern steht, der wird, um gegen obiges Argument sich zu wehren, einfach sagen: ich bin krank, jener ist gesund; aber werde ich dadurch etwa gesund, daß ich in Gemeinschaft mit ihm trete? Setzt also nicht schon die Möglichkeit einer so wirksamen, persönlichen Verbindung mit Christus eine Eigenart der Person Christi voraus, für die der Unglaube gar keinen Raum hat? — So möchten wir den Werth und die Bedeutung dieser Schrift wesentlich darein setzen, daß denen, die im Glauben stehen und denen ernstlich daran gelegen ist, ihrer Sache gewiß zu sein, die Mittel zur Abwehr all der Negationen gegeben sind, die von verschiedenen Seiten sich herandrängen; das aber ist unsers Erachtens überhaupt der Werth aller Apologetik, wie Petrus dies ausdrückt: den Christen bereit zu machen zur Verantwortung gegen Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in ihm ist. (1 Petri, 3, 15). Dazu sind auch die Nachweise behülflich, welche z. B. S. 34 über die Nichtübereinstimmung der Kritiker unter sich selbst, S. 36 über Bestätigung biblischer Angaben durch die neuere vorgeschrittene Wissenschaft, S. 43—45 über die von ernsteren, gründlicheren Naturforschern selbst beklagte Leichtfertigkeit gegeben werden, mit welcher willkürliche Combinationen ohne Bedenken für wissenschaftliche Resultate erklärt werden und über den Köhlerglauben, womit selbst Theologen solche leichtfertige Behauptungen für ausgemachte Wahrheit hinnehmen. — Schließlich erlauben wir uns nur noch in Bezug auf die liturgischen und symbolischen Producte des Unglaubens, deren Albernheit S. 53 an den Pranger gestellt wird, die Bemerkung, daß der moderne Unglaube die Mitverantwortlichkeit für diese Elaborate des alten zopfigen Nationalismus von sich ablehnen wird; in Liturgie und religiöser Poesie haben Strauß und Genossen keine Geschäfte gemacht; diese selbst werden ein Gerhardisches Kirchenlied als Poesie ganz anders taxiren, als die Kartoffel- und Kuhpockenlieder der Nationalisten.

Tübingen.

Palmer.

Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift von Franz Overbeck, Dr. der Theol. u. Philos. ordentl. Professor der Theologie an der Universität Basel. Leipzig, Verlag von F. W. Grisch. 1873. VII. und 102 Seiten.

Also eine „Streit- und Friedensschrift“ soll dies sein; der streitbare Theil ist aber nach Umfang und Inhalt überwiegend, und ob auf der vom Verfasser vorgeschlagenen Grundlage irgendwo ein Friedensschluß zu Stande kommen wird, ist vorerst noch sehr ungewiß. Aus dem Vorwort ersehen wir, daß die Schrift von Paul de Lagarde „über das Verhältniß des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion“ (Göttingen 1873) den Anstoß zu dieser Publication gegeben hat. Letzterer hat darzuthun versucht, daß man das Christenthum des Paulus vom Christenthum sein ablösen müsse, und daß, da die Wissenschaft sich mit dem confessionellen Christenthum schlechterdings nicht mehr vertrage, alle Theologie, so weit sie noch Wissenschaft sein wolle, sich auf historisches Wissen vom Christen-

thum (wie es ein solches Wissen vom Buddhismus, vom Islam gibt) zu beschränken habe, womit die theologische Facultät in die philosophische übergehen müßte; dagegen soll für das praktische Bedürfniß der Kirchen und Gemeinden durch Seminare gesorgt werden. Ueberbess ist mit den Prämissen dieses Vorschlages in der Hauptsache einverstanden, nur daß er keine Abtrennung des Paulinismus vom Christianismus fordert; aber gegen die Verweisung der Theologie vom Sitze der Wissenschaften hinweg in die Umzäunung eines Seminars macht er ungefähr dieselben Gründe geltend, die man protestantischerseits allenthalben gegen solch eine jesuitische Maßregel geltend machen würde. Nach seiner Meinung ist vielmehr nur dadurch zu helfen, daß dem Geistlichen nicht mehr zugemuthet, er jedenfalls nicht mehr durch sein Ordinationsgelübde verpflichtet wird, die kirchliche Lehre als seine eigene Ueberzeugung in der Gemeinde zu treiben. Es müsse eine esoterische Erkenntniß von der exoterischen Lehre unterschieden werden; die letztere soll sich an das, was der Gemeinde einmal als Glaube gilt und heilig ist, anschließen, die erstere aber freigegeben werden; auf jenes habe die Gemeinde ein Recht, auf diese Freigegebung seiner persönlichen Ueberzeugung er selbst. Da der Verfasser selbst dieses praktische Resultat zieht und mit diesem die schwierige Frage erledigt glaubt, so dürfen wir auch mit diesem Rechten anfangen. S. 23 lesen wir: „fühlten die Theologen deutlicher, als es gewöhnlich der Fall ist, ein wie verrätherisches Ding die menschliche Rede ist, sie redeten über manche hohe Dinge weniger oder doch leiser und ließen ihren Mund weniger überfließen von dem, wovon ihr Herz leer ist“. Statt der letzten Worte stünde vielleicht richtiger: wovon sie selber nichts wissen; sonst aber ist der ganze Satz nur allzuwahr. Aber wenn die Prediger vor der Gemeinde so reden, wie diese es wünscht, ihre Privatmeinung aber für sich behalten oder höchstens unter Kollegen oder wenn sie privatim von Vernbegierigen befragt werden, verlauten lassen: wird dann die Rede ihres Mundes vor der Gemeinde nicht auch ein verrätherisches Ding sein? Ja, muß nicht durch solchen Widerspruch zwischen der officiellen Rede und der persönlichen Ueberzeugung der ganze Mann moralisch ruiniert werden? Der Verfasser müßte jedenfalls die homiletische Function beschränken und die liturgische desto mehr erweitern; anders lassen sich seine Bemerkungen S. 94 über Priester und Prediger praktisch nicht verstehen. Und wenn ebendasselbst gesagt wird: Nichts entvölkert unsere Kirchen so sehr, als daß man es in ihrem Gottesdienst so viel mit den persönlichen Ansichten ihrer Prediger zu thun hat — so kommt es nur darauf an, ob diese „persönlichen Ansichten“ nicht etwas besseres sind, als rationalistische oder auch theosophische oder chiliaistische Schrullen; ist das, was Schrift und Kirche lehren, meine „persönliche Ansicht“, d. h. vielmehr meine persönliche, mir völlig klare, feste und theure Ueberzeugung, dann ist's ja gerade diese Subjectivirung des Objectiven, die der Predigt ihre Wärme und unverwüßliche Frische gibt. Aber gesetzt auch, wir lösten den Knoten einfach damit, daß der Geistliche als Liturg den christlichen Glauben betend und bekennend ausprüche, wird er dies, ich will nicht sagen mit irgend welchem Segen, sondern auch nur ohne Widerwillen, ohne das Bewußtsein eines Miethlingsdienstes, Jahre lang, ein ganzes Leben lang aushalten, wenn ihm alles das aufgehört hat, Wahrheit zu sein? Ist es wirklich an dem, wie der Verfasser als ausgemacht annimmt, daß die Wissenschaft den religiösen Glauben naturnothwendig zerstöre, dann bleibt schlechterdings kein anderer Rath, als daß, wofern es überhaupt noch der Mühe werth scheint,



die Religion zum Gegenstande wissenschaftlicher Thätigkeit zu machen, d. h. sie nur noch historisch und kritisch zu behandeln, die Theologen sich von allen Kanzeln und Altären zurückziehen, diese den Sendlingen der Baptisten, Methodistten u. s. w. einräumen, die nach solchem Erbe mit beiden Händen zugreifen; sie selbst könnten nur noch als Privatgelehrte sich ihrer eoterischen Weisheit freuen oder etwa in gelehrte Gesellschaften sich zusammenthun.

Aber der desperate Vorschlag des Verfassers ist ja nur die Consequenz aus einem vorher entwickelten Princip; muß dieses als richtig anerkannt werden, so müssen wir in diese oder eine andere Consequenz uns fügen, so verweist schlecht auch dadurch Kirche und Religion sich gestellt ja e. Dieser principielle Gedanke ist der, daß Theologie und Christenthum mit einander unverträglich seien; die Theologie ist dem Verfasser (S. 10) ein Virus, der aber nicht bloß Gift kostet, sondern geradezu zerstörend wirkt. Nach S. 19 geht es bei der Entstehung jeder Religion überaus „unhistorisch und unwissenschaftlich zu“ — also wenn hernach die Wissenschaft dahinter kommt, so vergeht alles wie Nebel vor der Sonne. Das ist einer der Sätze und Schlüsse, die mit dem Anspruch auftreten, daß gar kein Widerspruch möglich sei. Was das zweite Moment anbelangt, so gäbe es also nichts in der Welt, das der Wissenschaft Stand hielte, als was sie selbst hervorgebracht — wir können es uns ersparen, diese These ad absurdum zu führen. Was soll es aber heißen: es gehe unhistorisch zu? Soll das sagen, der Anfang einer Religion sei überhaupt nie etwas Geschichtliches, sondern pure Träumerei, die nachher sich in den Köpfen der Menschheit zu einer angeblichen Geschichte verdichte? „Das junge Christenthum beweist nur seine Kraft, indem es über den wissenschaftlich augenscheinlichen Widerspruch sich hinwegsetzt, neben das synoptische das johanneische Christusbild setzt. Sind aber einmal die Kräfte verloren, die solche Kühnheit möglich machten, mit historischen Mitteln ist dann nichts auszurichten.“ Das ist sehr kategorisch gesprochen, wie wenn die synoptische und johanneische Frage unzweifelhaft entschieden wäre, und zwar dahin, daß, was in den Evangelien als Geschichte sich präsentirt, einfach ein Werk religiöser Kühnheit, ein Werk der Glaubensphantasie wäre. So schnell sind diese Dinge doch wahrlich nicht abzumachen. Ebenso kurzschifos sind andere Sätze, wie S. 24: „wer den Glauben an Wunder vertheidigt, macht sich gewissermaßen anheischig, selbst Wunder zu thun.“ — Der Hauptgrund jedoch, warum Theologie und Christenthum, Wissenschaft und Religion sich schlechtbin ausschließen, die zweite unbarmherzig von der ersten vernichtet wird und werden muß, liegt dem Verfasser darin, daß das Christenthum seiner Natur nach die unzweideutigste Abneigung wider alle Wissenschaft in sich trägt. (S. 2.) Man dürfe nicht sagen, nur zu gewissen Zeiten oder nur in gewissen Formen, die eigentlich Verunstaltungen seien, zeige es solche Feindschaft sondern diese Antipathie sage ihm so zu sagen im Herzen; sein Wesen sei Weltflucht, sei trübselige Ascese, sei ein Aberglaube, der überall Wunder sehe und begehre, und zwar von seinem Anfang an bis auf den heutigen Tag. Der finsternste Mönchsgeist, die albernste Wundersucht französischer Bauern und Nonnen, der bornirteste Pietismus — das sind hiernach die reinsten, einzig authentischen Formen des Christenthums. Ist das richtig, dann ist wahrlich gar nicht mehr der Mühe werth, im Dienste des Christenthums noch einen Finger zu rühren; dann verdient es wahrlich nicht, daß sich ein gelehrter Docent nur noch die Mühe nimmt, historisch oder kritisch irgend ein Stück christlicher Theologie zu tractiren;



es todzuschweigen wäre unstreitig das richtigste Verfahren. Ein Gefinnungsgenosse des Verfassers — welchen letzterer nur darin noch um eine Pferdelänge hinter sich läßt, daß er (S. 72, 75) sogar für Strauß keinen Weibbrauch hat, dessen Standpunkt er als den eines Spießbürgers der römischen Kaiserzeit bezeichnet, der am Mysticismus des Staatsoberhauptes seine Religion habe — nannte in einem Zeitungsartikel das Christenthum eine nun bald zweitausendjährige Verirrung der Menschheit; daß der Verfasser dieselbe dem Volke noch belassen will, ist zwar noch sehr gnädig, wird ihm aber wenig Dank eintragen; es ist damit nur zugestanden, daß er dem Volke, wenn ihm diese geistliche Nahrung entzogen würde, lediglich nichts zum Ersatz zu geben weiß. Daß mit den Behauptungen dermaliger Naturforschung, denen auch er, wie Strauß, mit blindem Respect sich beugt, das Geraubte wenig ersetzt wäre, ist ihm wohl nicht entgangen; er hat, wie uns scheint und was wir ihm zur Ehre rechnen, doch noch etwas wie ein Herz für das Volk, was von Strauß und Consorten nicht gerühmt werden kann. Auch darin hat er den Nagel auf den Kopf getroffen, daß er Lagardes seltsame Hoffnung: die neue Theologie (d. h. diejenige, die das Christenthum vernichtet) solle die Pfadfinderin einer neuen Religion sein (S. 85), mit den Worten abweist: „Theologien sind immer ihren Religionen nachgefolgt; daß sie einer Religion je vorangegangen wären, ist unerhört und daß etwas der Art noch geschehen könnte, kaum zu erwarten.“

Der Verfasser nennt, wie wir zu Anfang erwähnten, seine Schrift eine Streit- und Friedensschrift. Da er, mit aner kennenswerther Unparteilichkeit seine Liebe nach allen Seiten ohne Ansehen der Person austheilt, so steht er zuletzt allein auf dem Schlachtfeld; wir sind einigermaßen erinnert worden an die Gattung von Tragödien, da nach einander sämmtliches Personal im vierten Akte umgekommen ist, somit im letzten Akt nur noch ihre Schatten auftreten.

Tübingen.

Palmer.

Luther und die Juristen. Zur Frage nach dem gegenseitigen Verhältniß des Rechtes und der Sittlichkeit. Von Dr. R. Nöhler, Prof. am evang. Predigerseminar in Friedberg. Gotha, Verlag von Rud. Besser. 1873. 172 Seiten.

Es ist dem Verf. als ein nicht geringes Verdienst anzurechnen, daß er obigem Gegenstand einmal eine eingehende, überall aus den Quellen schöpfende Arbeit gewidmet hat, die im gegenwärtigen Zeitpunkt um so willkommener ist, als sie sich nicht auf eine Sammlung von Aussprüchen Luthers beschränkt, sondern die Stellung der Reformation und der Reformatoren zum Recht überhaupt, zum kanonischen, zum römischen Recht erörtert, und damit nicht Weniges bietet, wovon ein Streiflicht auch auf dermalige Ansichten und Bestrebungen in Kirche und Theologie fällt.

Bekannt war freilich längst, daß Luther den Juristen nicht grün war; der Verf. läßt uns nun die Motive dieser Antipathie erkennen, wie sie im Zusammenhang stand mit seiner gesammten Denkweise; ebenso aber auch, daß an diesem Punkt ein Mangel seines Denkens unverkennbar zu Tage kommt und daß er vielfach nicht nur mit den praktischen Bedürfnissen des Lebens, sondern eben

darum, wo diese sich ihm selbst aufdrängen, mit seinen eignen Ansichten in Widerspruch und Conflict geräth.

(Es finden sich zwar Aeußerungen vor, die für die Juristen günstig genug lauten; S. 3) stellt der Verf. dieselben zusammen; Luther will, wie er in den Tischreden einmal sagt, die jungen Weibern, die Juristen werden wollen, nicht abschrecken, sondern vermahren, daß sie fromme, ehrliebe und aufrichtige Juristen werden. Aber anderwärts kommt doch zu Tage, daß ihm die juristische Thätigkeit selber in einem nicht eben glänzenden Licht erscheint. Wozu sie da ist, das ist ihm lediglich (S. 83) die Straf Gewalt; Juristen, Mitter und Henker sieht er als eine und dieselbe Sippschaft an (S. 84). Man kann sie leider in der bösen Welt nicht entbehren, weil so viele Individuen herumlaufen, die man hängen, köpfen, radbrechen muß, damit die Rechtschaffenen doch einige Ruhe vor ihnen haben und christlich leben können; daß zu diesem Behuf Gesetz und Obrigkeit vorhanden ist, achtet er für eine große Wohlthat, für eine göttliche Institution. Einen Schritt weiter geht er nur insofern, als er doch auch in der Strafjustiz, was Melancthon noch stärker betont hat, einen pädagogischen Zweck anerkennt. (Vgl. S. 104. 123.) Aber mit dem, was für den Christen das höchste Gut, der wichtigste oder eigentlich einzige Gegenstand seines Interesses ist, steht jenes alles doch nur in einer entfernten Beziehung; wollen die Juristen mehr thun, als jene Polizeidienste, so mahnen sie sich nach Luthers Meinung etwas an, was ihnen nicht gebührt. Also was das Recht nach seiner criminalistischen Seite liefert, das erkennt er als etwas Gutes und Nützliches an; aber von den civilistischen Leistungen desselben will er den Christen möglichst fern halten. Unter Christen soll nur die Liebe walten und man soll sich lieber ein Unrecht gefallen lassen, ehe man als Kläger auftritt und in einen Proceß sich einläßt; man soll ruhig erwarten, ob die Obrigkeit von sich aus das Unrecht strafft oder verhindert. Damit steht im Einklang, daß Luther, so feindlich er sonst das kanonische Recht behandelt, mit diesem in der strengsten Verwerfung des Zinsnehmens aus hingeliebenem Geld zusammentrifft. Geld einnehmen, ohne es durch Arbeit verdient zu haben, ist ihm ein Frevel. Aber wie wenig er dergleichen Fragen principiell zu behandeln weiß, geht (S. 98) daraus hervor, daß er zu Gunsten der Wittwen und Waisen die Zinsannahme zulassen will, welche außer ihrem Capital nichts besitzen — das sei „ein Nothwückerlein, schier ein Werk der Barmherzigkeit zu nennen“. Es läßt sich sehr gut begreifen, daß Luther mit seinem sittlichen Naturgefühl, in welchem er sich auch recht als ein Mann des Volkes ausweist, den Spitzfindigkeiten der Juristerei, die durchs kanonische Recht eher gesteigert als verringert waren, schon wegen ihrer Unfruchtbarkeit, noch mehr aber wegen ihrer praktischen Schädlichkeit feind sein mußte, da auf diesem Weg lediglich auf formelle Motive hin das klarste Recht in Unrecht, das klarste Unrecht in Recht verwandelt werden konnte. Dazu kam, daß die vornehmen Juristen, wie Zasius, es für gemein und ihrer unwürdig achteten, sich mit Rechtsgeschäften des gewöhnlichen Lebens einzulassen; so fiel die juristische Praxis unter dem Volke halbgebildeten Leuten zu, die aus geistlosen Compendien ihre ganze Weisheit schöpften (S. 56). „Gegenüber dem einseitigen Dringen auf die Form“, sagt unser Verf., „betont er den Werth des Inhaltes, die Bedeutung der freien sittlichen Ueberzeugung für die heilsame Handhabung des Rechts. Daher die von der neueren Strafgesetzgebung in weitem Umfang anerkannte Forderung eines freien Spielraums für

den Richter. Es ist ein wahrer und fruchtbarer Gedanke, daß er das Recht aus dem wirklichen Leben hervorziehen lassen und in beständiger Angemessenheit zu demselben erhalten haben will, daher er eine beständige organische Weiterbildung des Rechts in und mit dem Leben fordert. Aber er ist einseitig darin, daß er das Rechtsgebiet von dem des religiös-sittlichen Lebens nicht zu scheiden vermag und die bewußte Thätigkeit des Gesetzgebers zu gering anschlägt." (S. 99). Man könnte freilich auch sagen, er scheidet das Rechtsgebiet von dem des religiösen Lebens nur allzusehr; aber der Verf. hat dennoch mit jener Bezeichnung Recht, denn was Luther als etwas dem religiösen Leben absolut fremdes, ja feindliches ansieht, mit dem daßer ein echter Christ überall nichts zu schaffen habe, das ist das positive, in seinen historischen Formen erstarrte Recht, wie er es die Juristen handhaben sah; was aber er selber als wirkliches Recht ansah, dem also das positive sollte nachgebildet werden, das war ihm eins mit der christlichen Liebe; das also eben war der Mangel, daß er innerhalb des evangelischen Christenthums selber den ethischen Unterschied zwischen Liebe und Gerechtigkeit, als zwei Urelementen des Sittlichen, die nicht in einander sich auflösen können (vgl. S. 146 und 164) nicht zu erkennen vermochte, so viele fruchtbare Gedanken im Einzelnen er auch gelegentlich vernehmen läßt. Es sei hier gleich beigelegt, daß der Hr. Verf. in der Schlußabhandlung diesen Gegenstand in lichtvoller Weise selbstständig erörtert. — Für Luthers Gemüth gab es nur ein einziges Interesse, das des persönlichen Heils, das Interesse der Seligkeit; selbst der rechtliche Ausbau der erneuerten Kirche lag ihm nicht sonderlich am Herzen; war er doch überzeugt (S. 82., das Ende der Welt sei so nahe, daß es eigentlich für die Kirche nicht mehr der Mühe werth sei, sich häuslich in derselben einzurichten: „Unsere Herrn Gottes Rath ist der beste, daß er gedenkt Himmel und Erde in einen Haufen zu stoßen und eine andere neue Welt zu machen, denn diese Welt taugt nicht, der Buben ist zu viel und der Frommen zu wenig darinnen, es will und kann nirgend fort.“ „Es ist rein ausgepöft und auf die Hefen kommen; ich hoffe, der liebe Gott wirds ein Ende machen.“ — Indem aber Luther das Recht vollständig in der Liebe auf- oder untergeben lassen will, begegnet es ihm unvermeidlich, daß er in concreto geradezu auf Rechtsverletzungen geräth vgl. S. 172.; erklärt er doch z. B. S. 98, wer in der Hungersnoth dem Bäcker ein Brod vom Laden nehme, der thue nicht unrecht, denn man ist's ihm schuldig zu geben. — Gewiß, die Liebe ist's schuldig, wer aber ein Recht dazu für sich in Anspruch nimmt, ist ein Dieb, wenn auch immerhin seine Rechtsverletzung mit der äußersten Noth entschuldigt werden muß. Dahin gehört auch, daß Luther und Melancthon bekanntlich die Bigamie des Landgrafen von Hessen für zulässig achteten. (S. 28). Als eine Naivetät, die den Gedanken an die Folgen für den Rechtsbestand gar nicht an sich herankommen läßt, muß es bezeichnet werden, daß Luther selbst geneigt wäre, einen Fürsten, wenn er nur ein rechtschaffener Christ ist, patriarchalisch, ohne Gesetz, regieren zu lassen; S. 8 ist seine Sentenz citirt: „die Bibel soll Gesetzbuch sein. Vernünftige Regenten neben der h. Schrift wären übrig genug Recht.“ Dieser Antinomismus macht sich aber auch der Kirchenregierung gegenüber geltend; er hat sich, wie bekannt, bei der Errichtung von Consistorien nicht nur nicht activ betheiligt, sondern er war (S. 135) damit unzufrieden, als sie zur Thatsache geworden war; unzweideutig sagt er: „es war uns gelungen, unser Kirchen und Pfarr von heimlichen Gesellen und was mehr der lausigen Scharoten der

Juristen uns nicht leidlich war, zu setzen. Solches stund und ging also, bis das Consistorium aufgerichtet ward: da fing sich das Gepeltes wieder an. Denn mich daucht, die Juristen ließen sich dünken, sie hätten nu ein Voch troffen zu rumpeln in meiner Kirchen mit ihrem verdrißlichen, verdamnten Proceß. Ihr (Juristen) sollt uns Theologen nicht regieren noch über uns herrschen; die Herrschaft und das Regiment (in der Kirche) gebühret uns, stelltet ihr auch allzumal gleich toll und thöricht werden.“ Lautet das doch sehr klerikal, so ist auch eine andre Aeußerung, die der Verf. S. 131 citirt, ein starker Beweis, wie nahe er, freilich von einem ganz entgegengesetzten Princip — von dem des rein persönlichen Christenthums aus, an klerikale Ansprüche streift. Der Hr. Verf. erzählt S. 44 und S. 131 die Geschichte von Caspar Beyer, der ein heimliches Verlöbniß abbrechen und sich anderweitig vermählen wollte. Das Consistorium in Wittenberg erklärte dagegen das erste Verlöbniß für rechtsbeständig; aber Luther, dem dieser heimliche Act als eine Uebertretung des 4. Gebots erschien, predigte nicht nur gegen jene Sentenz des Consistoriums, sondern war nahe daran (nur das Einschreiten des Kurfürsten hinderte diesen Schritt) daß er von sich aus eine Sentenz aus eigener Autorität fällte, welche wie er sagt (S. 134) die Juristen (im Consistorium) nur als eine Privatabsolution hätten gelten lassen; „doch achte ich mich für keine Privatperson und stände drauf, daß Gott meine Sentenz bei vielen Leuten würde stärker gehen lassen denn unsres Consistorii, quia verbum Domini regnat.“ Daß solche Worte böswillig gedeutet werden könnten, als sähe Luther seine eigne Sentenz kurzweg als verbum Domini an, — an dergleichen Möglichkeit denkt er nicht; wäre er in dieser Beziehung sorglich gewesen, er hätte Vieles nicht geschrieben oder gesprochen. Aber gerade seine wirkliche, ehrliche Meinung offenbart den Mangel seines Denkens; weil verbum domini regnat, nicht aber irgend ein kanonisches oder nicht kanonisches Recht, also mit andern Worten, weil sich auch im Volk ein evangelisches Bewußtsein, ein vom Wort Gottes erleuchtetes Volksgewissen gebildet hat, so ist Luther überzeugt, seine eigne Sentenz, die er eben aus diesem evangelischen Gewissen heraus gefällt hat, würde auch unter dem evangelischen Volk als die richtige erkannt werden; das eben ist jener Man et, daß er die positiven Rechtsbestimmungen, die den Richter binden, gering achtet gegenüber dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein. Und wenn er gesteht, daß er sich für keine Privatperson achte, also auch für seine lediglich aus seiner persönlichen Ansicht hervorgegangenen Sentenz eine Autorität in Anspruch nimmt, die der Autorität der Behörde zum mindesten ebenbürtig sei, so ist dies ganz die Art der volkethümlichen Frömmigkeit auf protestantischem Boden, daß sie, wo ein Mann Gottes, ein geistbegabter Mensch und ein Consistorium in ihren Sentenzen einander widersprechen, ganz gewiß jenem und nicht diesem zustimmt. Der Beisatz: quia verbum domini regnat hat ohne Zweifel den Sinn, daß auch in der Gemeinde, unter dem Volke nunmehr nicht menschliche Sagung, menschliche Autorität, sondern Gottes Wort regiere; aber es liegt doch zugleich der Gedanke darin, daß Gottes Wort eben nicht durch ein Consistorium, sondern durch eine Persönlichkeit wie Luther sich kund gebe, die eben darum aufrere, eine Privatperson zu sein. War es gerade die Verquickung des Religiösen mit stabilen, doch nur das Aeußerliche treffenden Rechtsformen, was ihm am kanonischen Recht so gründlich zuwider war, so lag für Luther die Versuchung nahe, nunmehr beides als absolut gegensätzlich anzusehen, so daß, wo irgend solche feste, äußerliche



formen sich wie Jesseln dem religiösen Leben anlegten, alsdann das Letztere zu Schaden komme; eine Anschauung, deren Konsequenzen Luther freilich nicht gezogen hat, sonst hätte er keine evangelische Kirche, sondern nur freie Vereine in's Leben rufen müssen, die binnen Kurzem in ein wimmelndes Heer von Secten zerfallen wären. —

Aus obigen Bemerkungen, auf welche die vorliegende Schrift uns geführt hat, ist ersichtlich, daß wir in derselben nicht nur eine historische Studie vor uns haben, die unser Interesse in hohem Grad in Anspruch nimmt, sondern daß sie den Leser so zu sagen nöthigt und ihm dazu die Hand bietet, sich völlig klar zu werden über die Frage, die in unsern Tagen aufs neue zu den brennenden gehört: welche Stellung die Religion und das Recht gegenseitig zu einander einnehmen, wie sehr einerseits die Religion ihre Selbstständigkeit wahren muß gegen ihr Untergehen in Rechtsformen und wie sie doch andererseits, um eine Kirche zu bilden diese Rechtsformen nicht entbehren kann. An diesem Ausgleich zu arbeiten, ihn glücklich zu bewerkstelligen, das ist im Gegensatz zu den katholisirenden wie zu den zerlegenden Tendenzen eine der großen Aufgaben unsrer Zeit.

Tübingen.

Palmer.

### Praktische Theologie.

Das Verhältniß von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt, von Dr. Rudolph Sohm, ord. Prof. des Kirchenrechts an der Universität Straßburg. Tübingen 1873. Verlag der H. Paupp'schen Buchhandlung. VI und 64 Seiten.

Diese Schrift hat, so weit wir wahrnehmen konnten, trotz ihrem geringen Umfang überall Aufmerksamkeit erregt und ist wegen ihrer Klarheit, wegen des strengen Zusammenhangs der aufgestellten Sätze, die mit keinem überflüssigen Worte belastet sind, namentlich den Theologen sehr zu empfehlen. Je stärker das praktische Bedürfniß sich geltend macht, die beiden Gebiete, welche diese Erörterung umfaßt, nach ihrem wesentlichen Unterschied und ihrer eben so wesentlichen Verbindung in's richtige Verhältniß zu einander zu setzen, um so willkommener müssen uns solche rein objective, von jeder subjectiven Tendenz freie, wissenschaftliche Darstellungen dieses Gegenstandes sein. Der Verfasser entwickelt zuerst den Begriff des Staates. Er ist ihm principiell Rechtsanstalt, so aber, daß er die Macht ist, welche das Rechtsgesetz vollstreckt (S. 13). Allein derselbe darf sich nicht, wie dies im Mittelalter geschah (S. 15) auf diese Aufgabe beschränken, die eigentlich nur eine negative ist, sondern er muß sich erheben und hat sich erhoben zum Culturstaat, denn er setzt sich zur Aufgabe (S. 16), nicht bloß freie Bahn für die sittliche, sondern auch, so weit es nöthig ist, die positiven Voraussetzungen für die culturliche, menschenwürdige Entwicklung seiner Angehörigen zu schaffen. Viele Aufgaben sind wir jetzt nur als Staatsaufgabe zu denken im Stande, denen der mittelalterliche Staat sich entzogen hat. Schon hier leuchtet ein, daß das Verhältniß zur Kirche, als eines Culturgebiets, sich jetzt nothwendig anders gestalten muß, als vor der Reformation. In diesem Abschnitt ist uns nur folgendes aufgestoßen, was uns zu einer Bemerkung veranlaßt. Ist es wohl eine ganz

präcise Erklärung, wenn S. 11 gesagt wird: das Recht ist das Gesetz nicht der Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen, sondern die Ueberordnung des einen menschlichen Willens über den andern? Erstlich meinen wir, wer sich dem Rechtsgesetz fügt, der stellt damit seinen Willen nicht bloß unter einen übergeordneten menschlichen Willen, sondern unter die Idee des Rechtes, der Gerechtigkeit, also unter den göttlichen Willen, wobei nur der Unterschied ist, daß der eine sich dieser höheren Macht bewußt ist und ihr willig sich unterordnet, sich also eben damit nicht nur rechtlich, sondern zugleich sittlich verhält, der andre aber sich nur der äußerlich zwingenden Macht fügt, die das Recht zu verwirklichen, es zur thatächlichen Geltung zu bringen hat. Das ist freilich etwas Anderes, als wenn z. B. Krabbe in der Schrift: „wider die gegenwärtige Nichtigkeit des Staatslebens“ 2c. (Rostock 1873; S. 49) behauptet, die Theseis, daß alles Recht vom Staat ausgehe, verkenne völlig, daß alles Recht in der ewigen Rechtsordnung der göttlichen Gebote und Verbote, somit in der Kirche und den ihr zu Theil gewordenen Offenbarungen wurzle. Hat es wirklich kein Recht gegeben, ehe es eine Kirche gab? Die Rechtsidee ist eine göttliche, sie ist dem Menschen als sittlichem Wesen eingepflanzt, als solche aber kommt sie im Staat zur Erscheinung, gewinnt erst in ihm Form und allgemein geordnete Wirkung. Außer Obigem ist aber der Ausdruck: „das Recht statuirt die Ueberordnung des einen menschlichen Willens über den andern“ zweideutig. Ist dieser übergeordnete Wille der des Gesetzgebers? Dann paßt die Definition wenigstens nicht auf constitutionelle Staaten, in welchen das Volk selber der Gesetzgeber ist. Oder ist es der Wille dessen, der mir gegenüber der Berechtigte ist, wie z. B. der Gläubiger gegenüber dem Schuldner? Aber in Wirklichkeit ist das keine Ueberordnung des einen Willens über den andern; auch dem Gläubiger gegenüber hat der Schuldner ein Recht, z. B. daß ihm kein Zins vor dem Termin und kein höherer als der gesetzlich normirte Zins abgefordert werden darf. Materiell kann wohl das Recht solche Ueber- und Unterordnung statuiren, wie in jedem Dienstverhältniß, aber nicht der Wille ist übergeordnet, sondern das ist gerade das Charakteristische des Rechtszustandes, daß auch dem Untergeordneten das Recht eine Sphäre der Freiheit sichert. Sagt doch der Verfasser S. 14 selbst: der Staat will die äußere Freiheit um der innern Freiheit willen, was näher so erklärt wird: er soll, gleich dem Recht, eine negative Funktion im Dienste des Sittengesetzes üben. Den Unterschied des Rechtlichen vom Sittlichen beleuchtet der Verfasser von manchem richtigen Gesichtspunkt aus; wir glauben aber, es ließe sich diese Frage in einfacherer Form beantworten, wenn man sagte: das Recht ist nur die Rehrseite der Pflicht; wo die Idee der Pflicht vorhanden ist, ist ebendamit auch das Recht gesetzt, nemlich auf Seiten dessen, gegen den man eine Pflicht hat. Aber wenn es nach Obigem auch schon innerhalb der Stbt eine Rechtslehre gibt, (dem Christen kommen sogar Rechte zu, welche in der Schrift, selbst Gott gegenüber mit den Worten *δικαιώματα* und *κληρονομία* bezeichnet werden): so handelt es sich auf dem Staatsgebiet erstens nur um Rechte, die dem einen Menschen gegenüber den Andern zukommen, und zweitens nur um solche Rechte, also auch nur um solche Pflichten, deren thatächliche Erfüllung, selbst wenn der Wille sich sträubt, durch physische Macht kann erzwungen werden. Dann fehlt allerdings der specifisch sittliche Werth der Handlung, so pflichtmäßig diese sein mag; aber der Staat, als Repräsentant der Volksgesamtheit handelt seinerseits sittlich,

indem er, soweit seine Macht reicht, kein Unrecht duldet. — Der Abschnitt, der von der Kirche handelt, macht vollkommen klar, daß unsre Reformatoren zwar den Unterschied zwischen Kirche im Rechtsinn und Kirche im Vehrinn, wie Verf. sich ausdrückt, (man könnte vielleicht auch sagen: Kirche als Subject und Object des Rechtes, und Kirche als Subject und Object des Glaubens — *credo ecclesiam sanctam* etc., wohl gefühlt, aber mit ihrer Unterscheidung der sichtbaren von der unsichtbaren Kirche nicht getroffen haben, weil sie auch die sichtbare als Gesamtheit aller Menschen faßten, die das Wort Gottes richtig lehren und hören und die Sacramente richtig verwalten und empfangen, was ein geistliches Band um sie schlingt, auch wenn sie in sehr verschiedenen äußerlich-kirchlichen Rechtsverbänden leben. Der Verfasser löst das Problem, wie die Kirche im Rechtsinn sich zum Rechts- und Culturstaat ihrem Wesen nach zu stellen habe, durch die Formel: die Kirche ist nicht ein Staat im Staat, sie ist aber auch nicht ein Privatverein, sondern sie ist eine öffentliche Corporation. (§. 26 ff.) Der Staat erkennt ihr, während sie rechtlich ihm nicht gleichstehen kann — denn auch die öffentliche, d. h. mit dem Staat in Verbindung stehende Corporation ist doch eben nur Corporation — einen ethisch ihm gleichen Werth zu; deßwegen nimmt er sie in den Kreis seiner eignen Interessen auf, was er den Privatcorporationen, einer Handelsgesellschaft, einem Fieberfranz gegenüber nicht zu thun braucht, weil diese existiren oder nicht existiren können, ohne daß das eine oder andre auf ihn, d. h. auf das gesammte Volkswohl einen Einfluß hat. Durch jene Aufnahme (§. 26) beweist er ihr eine Antheilnahme an ihrem Leben; er gewährt ihr, damit sie ihre Zwecke verfolgen kann, Privilegien, die aber nothwendig zugleich eine Minderung ihrer Freiheit bedeuten, weil er seine Privilegien an Bedingungen knüpfen muß. (§. 52). Diese Minderung — wir möchten lieber sagen: die Begrenzung ihrer freien Bewegung — positiver ausgedrückt: der Kirchengewalt (§. 49), darf aber nicht so weit greifen, daß ihr selbständiges Leben darunter Noth litte; denn (§. 29) sie ist Heilsanstalt; die Kirche ist nicht um des Staates willen, sondern um ihrer selbst willen da. Hier liegt der eigentliche Knoten, den unsre Zeit unter schweren Kämpfen zu lösen hat: den rechten Punkt zu finden, wo jene Begrenzung eintreten muß; dieser Punkt aber läßt sich nicht mit allgemeinen, theoretischen Sätzen ein für allemal fixiren; es hat erst der aggressiven, immer bedrohlicher werdenden Praxis der katholischen Kirche oder vielmehr des Jesuitismus bedurft, um in concreto klar zu machen, wo ihr der Staat nothwendig ein Halt! gebieten, wo er, wie der Verfasser sich §. 49 ausdrückt, sich selber dessen bewußt werden und der Kirche es einprägen muß: er sei dazu da, damit auch die Kirchengewalt seiner Gewalt unterthan sei; — ein Satz der freilich mißverständlich lautet, der aber im Sinne des Verfassers doch nur bedeuten kann: der Staat ist die allgemeine Peripherie, durch die das Volkswesen seine rechtliche Form und seinen festen Verband erlangt; die Kirche ist, wenn auch die wichtigste, doch nur eine Corporation, die sich, gerade weil er sie als öffentliche in seinen Organismus aufnimmt, auch nothwendig in diesen muß einfügen lassen. Damit stimmt der Satz §. 50: „Der Staat ist dazu da, damit er die höchste Macht, d. h. der einzige Souverän über den Machtverhältnissen des menschlichen Lebens sei“, und §. 51: „auch die Kirche zählt zu den Unterthanen des Staats.“ So klar das aus der ganzen Deduction sich ergibt, so wird diese Klarheit einigermaßen gemindert durch Aeußerungen wie §. 29: die Kirche sei eine dem Staat gegen-

überstehende Corporation, die er S. 26 sich ethisch gleichwerthig erkenne. Es sollten, wie uns dünkt, bestimmter diejenigen Momente unterschieden und scharf präcirt sein, in welchen sich die Kirche als unabhängig von der Macht des Staates erweist, ohne daß dies jenes Unterthanenverhältniß der Kirche als öffentlicher Corporation aufhebt. Diejenige Seite ihres Lebens, die lediglich der geistigen Welt angehört, was der Verfasser die Heilverwaltung nennt, also die rein religiöse Substanz ihres Wesens, kann selbstverständlich niemals der Staatsgewalt unterworfen sein; er erzeugt weder das Dogma noch das Ethos der Kirche, er kann bloß von allgemein menschlichen, sittlichen Gesichtspunkten aus beurtheilen, ob das von der Kirche repräsentirte Interesse und die Art, wie sie dasselbe vertritt, dem Volkswohl entspricht, das für ihn die *suprema lex* ist. Bejaht er dies, nach Maßgabe der Einsicht, die in ihm das Ruder führt, so weist er ihr sofort einen Spielraum an, in welchem sie sich möglichst frei, ihrem eignen Wesen gemäß, bewegen kann, und der bloß in so weit begränzt sein muß, als diese Corporation noch andere Corporationen verfindet, deren Recht nicht geschmälert werden darf. Unseres Erachtens ist dies, zwar nicht ein ganz gleiches, doch ein ähnliches Verhältniß, wie dasjenige, das der Staat zur Wissenschaft und zur Kunst einnimmt. Diese bringt er auch nicht hervor, so wenig als die Religion; auch sie haben ihr eigenes, von ihm unabhängiges Leben; aber sobald er als Culturstaat, ihren Werth erkennt, muß er die Corporationen, wherein sich diese geistigen Potenzen eine Existenzform im Volksleben geschaffen haben, in sich aufnehmen, sie in seinen Organismus einfügen. Das ist z. B. geschehen, als die Universitäten zu Staatsanstalten wurden. Wenn in diesem Sinn der Name Staatsanstalt sogar auf die Kirche übertragen würde, so ließe sich in der That nicht viel dagegen einwenden; der Unterschied, daß Wissenschaft und Kunst weltliche Dinge seien, die Religion aber überweltlicher Art, macht in sofern an diesem Punkte nichts aus, als auch die Wissenschaft ihr Gewissen hat, dem die Wahrheit als einziges Gesetz gilt, das durch keine Staatsmacht beherrscht werden darf; sind doch auch jene Institute nicht vom Staat veranstaltet worden, sondern ursprünglich aus freien Vereinen hervorgegangen, also darin immerhin der Entstehung der Kirche ähnlich. Was uns nicht zuläßt, die Kirche in gleicher Weise als Staatsanstalt zu betrachten, ist nur das Bewußtsein, daß die Kirche ihren Stifter in Christus, dem Gottessohn, erkennt, daß sie zu ihm persönlich in permanentem, unmittelbarem Verhältniß steht, während Wissenschaft und Kunst solch einen persönlichen Stifter, solch ein persönliches überirdisches Haupt nicht kennen, in sofern also vielmehr als menschliche Geistesproducte erscheinen, die durch Unterordnung unter menschliches Regiment weit weniger gefährdet sind. Es bleibt aber dabei, daß Eingriffe in's innere Leben, Hemmungen der freien Lebensentwicklung, wie sie die Kirche nicht ertragen kann, ein ebenso unbefugtes Vorgehen sind, wenn der Staat sich selbe gegen Wissenschaft und Kunst, also in praxi z. B. gegen die Universitäten erlaubt. Wird jene Rechtsgrenze vom Staat gegen die Kirche überschritten, dann haben wir allerdings den Cäsareopapismus; ihm gegenüber hat die Kirche ihr Recht zu wahren, aber da sie dies ihrer Natur nach nicht mit Gewalt thun kann, so bleibt ihr nichts übrig, als sich als *ecclesia pressa* zu fühlen und auf die Gerechtigkeit zu hoffen und mit den ihr allein zutreibenden Mitteln hinzuwirken, die ihr eine bessere Staatsleitung gewähren wird.

Wie der Titel ganz allgemein von Staat und Kirche redet, so hat sich die



Schrift selber auch auf die Kirche beschränkt, ohne auf die Unterschiede einzugehen, die alsdann eintreten, wenn innerhalb eines und desselben Staates mehrere Kirchen sich angesiedelt haben. Daß die ganze Theorie den factischen Ansprüchen der katholischen Kirche entgegensteht, ist S. 51 kurz ausgesprochen; vielleicht dürfen wir hoffen, daß der Hr. Verfasser auch den specielleren Fragen noch eine Erörterung widmet, wie namentlich der in neuester Zeit so wichtig gewordenen Frage, ob der Staat durch die Annahmen der römischen Kirche genöthigt sei, solche Gesetze zu geben, die der Kirche schlechtweg gelten, die aber in ihrer Wirkung gerade die evangelische Kirche, die nichts dergleichen verschuldet hat, härter treffen als die katholische. Durch Lösung dieser praktischen Probleme, meinen wir, würde die Wahrheit des Resultates erst vollkommen in's Licht treten, das der Verfasser in den Schlußsatz faßt: „die Kirche ist dem Staat ethisch gleich geordnet, rechtlich untergeordnet“.

Tübingen.

Palmer.

1. Grundzüge und Beiträge zur systematischen Behandlung der Religionspolitik im deutschen Staate. Von Theodor Körner, Geheimen Regierungsrath. Berlin 1873. Karl Heymanns Verlag. VII. und 206 Seiten.
2. Die freie Kirche. Ein Wort für Trennung der Kirche und des Staates. Von einem evangelischen Geistlichen in Württemberg. Stuttgart 1874. Alfred Bruchmann. VI. und 210 Seiten.

Die erste dieser beiden Schriften, deren Verfasser laut S. 71, Note, dormalen Mitglied der zweiten preussischen Kammer ist, kann als Handbuch zur Einführung in das deutsche Kirchenrecht und zur Orientirung in demselben bezeichnet werden, wobei vorzugsweise die dormaligen Verhältnisse in Preußen ins Auge gefaßt sind; sie ist zugleich eine Apologie der neuesten dortigen Kirchengesetzgebung, wie der einschlägigen Beschlüsse des deutschen Reichstags. Die allgemeinen Fundamente aller Religionspolitik werden zuerst auf dem Wege verständiger Reflexion ermittelt und präcisirt; sie ist dem Verfasser (S. 13) a) die Politik des Staates den Religionen und ihren Gestaltungen gegenüber, so weit sie sich innerhalb seines Gebietes geltend machen; b) die Politik der Religion oder des Glaubens, namentlich aus der Gestaltung derselben [hier ist der Ausdruck ungeschickt] in der Gemeinschaft zur Wahrung ihrer Interessen nach außen. Der Begriff Religionspolitik selbst, d. h. die Verbindung der beiden Begriffe Religion und Politik, wird S. 10 f. dadurch begründet, daß Politik die Lehre von der Zweckmäßigkeit, praktische Weltweisheit sei, welche die Norm des Handelns zur Erreichung des Zweckes nach Maßgabe der bestehenden Verhältnisse und Umstände bestimmt. Da es aber hierbei wesentlich darauf ankommt, was als Zweck gesetzt wird und von welcher Art die angewandten Mittel sind, so wird obige Definition S. 12 durch die Theseis ergänzt: das leitende Princip aller Politik kann und darf nichts andres sein, als das Rechte und Wahre, welches im sittlichen Verufe der Menschheit zur Geltung kommen soll. Also müssen die Zwecke wie die Mittel wesentlich sittlich sein. Näher wird dann S. 17 als Hauptaufgabe des Staates angegeben, die Freiheit des Einzelnen, wie sie durch das Zusammensein nothwendig beschränkt

werde, durch die Feststellung und Handhabung des Rechtes zu schützen. Diese Definition ist freilich in sofern unvollständig, als der Staat sich doch nicht bloß auf die Ausgleichung der Freiheit der Einzelnen zu beschränken hat, wonach alle wirkliche Thätigkeit auf Seiten jener Freiheit stiele und der Staat bloß zuzusehen hätte, daß durch die freie Bewegung des Einzelnen nicht die seines Nachbarn ordnungswidrig beeinträchtigt werde; in vielen Dingen muß die Initiative, der Impuls zur Thätigkeit der Einzelnen vom Staat selber ausgehen, was voraussetzt, daß die Staatsmacht, die in die Hände Einzelner — der Regierenden — als Repräsentanten der Nation gelegt ist, sich in der Person dieser Repräsentanten auch mit der Intelligenz verbindet, die, ob auch nicht im Detail alles Sachwissens bestehend, dennoch von höherem Gesichtskreis aus weiter schaut. Gerade darin liegt eine Hauptaufgabe der Staatsweisheit, daß der Staat am rechten Orte der freien Bewegung der Einzelnen mit seinem Rechtsschutze gleichsam nur nachgeht und zur Seite steht, am rechten Ort aber diese freie Bewegung von sich aus veranlaßt, ohne ihr die Freiheit zu rauben, wie es z. B. der sogenannte aufgeklärte Despotismus gethan hat. — S. 21 lesen wir: „der Staat hat als solcher keine Religion; subjectiv nicht, weil er keine Persönlichkeit hat, um eine Religionsüberzeugung anzunehmen, objectiv nicht, weil er weder Beruf noch Organ besitzt, um einen Religionsbegriff zu dem seinigen zu machen und sich mit demselben einer Religionspartei anzuschließen.“ Den Begriff eines christlichen Staates erkennt der Verfasser demnach nicht an. Die Schwierigkeit, diesen Begriff auch nur genau zu präcisiren, ist in der That eine große; und wenn man einfach davon ausgeht, daß der Staat ein abstractum und keine Persönlichkeit ist, so ist der Schluß sehr einfach und unanfechtbar, daß er überall keine Religion haben könne; man darf dann auch von der möglichen praktischen Consequenz sich nicht zurückschrecken lassen, die der Verfasser S. 202 berührt, daß, wovon ja in London bereits die Rede war oder ist, mitten in einer christlichen Stadt ein heidnischer Tempel für Hindu's gebaut werden kann, so gut als eine jüdische Synagoge. Allein uns scheint doch in der Deduction des Verfassers Einiges übersehen zu sein. Wer ist denn der Staat? in welcher Form der Existenz handelt er? Als Abstractum kann er nicht nur keinen Glauben, kein Gewissen haben, sondern er kann als solches überhaupt nicht handeln, und doch ist er faktisch ein wollendes und handelndes Subject. Denn er ist verkörpert, ist überhaupt etwas Wirkliches nur in den Personen, die primitiv das im Staat zusammengefaßte Volk ausmachen, secundär aber die als Vertreter des Ganzen die Macht desselben ausüben. Diese Personen aber haben ein Gewissen, sie haben — das müssen wir wenigstens vertrauensvoll voraussetzen — einen Glauben, eine Religion; mögen sie nun auch noch so objectiv den verschiedenen auf dem gemeinsamen Territorium bestehenden Glaubensformen gegenüber oder über diesen stehen: es ist doch ganz unmöglich, daß ihre eigene sittlich-religiöse Ueberzeugung nicht auf ihre Regierungshandlungen einwirken sollte, daß sie z. B. als Staatsbeamte etwas thun könnten, was sie als Menschen für Sünde halten. Ueber viele wichtige Dinge, wie die Ehe, den Eid, die persönliche Würde des Menschen u. s. w. muß die Regierung und Gesetzgebung eines Staates eine ganz bestimmte, feste Ansicht haben; diese aber ist wesentlich durch die Religion bedingt, und sobald nun diese Grundbegriffe im Sinne des Christenthums gefaßt und praktisch angewendet werden, ist der Staat ein christlicher. Nun kommt es allerdings darauf an, ob und wie dieser christliche Charakter sich mit den anderweitigen

Staatszwecken, namentlich auch mit der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, also auch mit der Verschiedenheit der Confessionen oder gar der Religionen innerhalb eines und desselben Volkes vereinigen läßt. Hier liegt aber, wie im Wesen der Dinge, so in Geschichte und Erfahrung vollkommen klar die Wahrheit vor uns, die auch der Verfasser S. 104 ausspricht, daß der Protestantismus und nur er mit der Staatsidee zusammen bestehen kann, während der Katholicismus in seiner consequenten Ausprägung wie er jetzt vollends mit Syllabus und Infallibilitätsdogma sich gerirt, den Staat zerstört, sei es, daß er sich selber der Regierungsgewalt bemächtigt, d. h. daß der Staat ein katholischer, der König ein „allerchristlichster“, eine „apostolische Majestät“ ist, oder sei es, daß er als Opposition dem Staat wie ein Pfahl im Fleische steckt. Die wahrhaft schändliche Art, wie der Spruch: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, vom Pfaffenthum mißbraucht wird, das sich ohne Weiteres an Gottes Stelle setzt, ist S. 48 und 75 nachdrücklich gewürdigt. Ob man so zuversichtlich, wie der Verfasser S. 51 thut, die neueren Vorgänge — Aufhebung des Kirchenstaats der Klöster u. s. w.

als Zeichen ansehen darf, daß der Katholicismus im Niedergang begriffen sei, ist uns sehr zweifelhaft. Er besitzt in seinem Heiligencultus, der sehr leicht auf den Klerus als lebende Heilige sich ausdehnt, ein äußerst praktisches Mittel, um alle seine realen Verluste mit einer Art idealen Ersatzes zu decken, der je nach Umständen auch wieder eine sehr reale, greifbare Gestalt annehmen kann; braucht der Staat endlich Ernst gegen die Pfaffen, flugs werden diese zu Märtyrern und es fehlt nicht viel, daß das fromme Volk sie bei lebendigem Leibe noch anbetet.

Zur Charakterisirung der vorliegenden Schrift möge noch Folgendes herausgehoben werden. S. 150 f. ist die Rede von der Sicherung der Kirche gegen falsche Lehre. Der Verfasser spricht sich gegen die Anwendung des sogenannten Religionsbundes aus, weil er consequent zur Glaubensinquisition führe; wir glauben es sei gegen denselben mehr noch einzuwenden, daß die Form des Bundes für ein Glaubensbekenntniß durchaus unangemessen ist. Er kann in diesem Fall doch nur als promissorischer Eid gefaßt werden, als Gelübde, man wolle der autorisirten Lehre treu bleiben. Da aber innerhalb dieser autorisirten Lehre eine Mannigfaltigkeit der Auffassungen und Darstellungseisen möglich ist, ohne daß das Fundament evangelischen Glaubens dadurch alterirt würde, und da die Grenze zwischen dem, was schlechterdings als gemeinsame Glaubenswahrheit festgehalten werden muß, und den auf diesem Fundament als gleichberechtigt denkbaren Variationen theologischer Anschauung nicht in runder Formel ausgedrückt werden kann: so ist die Form eines Bundes eine bedenkliche, sie kann für ein theologisches Gewissen zum fürchtbarsten Druck werden. Wir haben uns immer aufs neue überzeugt, daß es Sache eines erleuchteten Kirchenregiments ist, eine Verpflichtungsformel zu finden, die eben die Gemeinden vor Gehirnwirkung schützt, wie sie dem wahrhaft christlichen Gewissen keinen unevangelischen Zwang auferlegt. Die Bemerkungen, die der Verfasser hierüber S. 150 und 151 macht, die Vorschläge, die er dort an die Hand gibt, lassen sich ganz gut hören, aber es kommt in dieser Sache zuletzt alles auf die richtige Wahl des Ausdrucks in der Verpflichtungsformel an; so, wie der Verfasser sie sich denkt, läßt sie noch sehr verschiedene concrete Gestaltungen zu. Lesenswerth ist der Abschnitt, über das Patrenat S. 96, über die Kirchensteuern S. 187, über die Schule im Verhältniß zur Confession S. 166.

Wenn aber S. 108 zunächst gegen die polnischen Agitationen gelagt wird:

Wer deutsch sprechen kann, versteht auch deutsch zu denken: so wird jedem der elässische Abgeordnete im Reichstag in Erinnerung kommen, der nicht nur Deutsch heißt, sondern auch sehr gut deutsch spricht und dennoch französisch denkt. Das Franzosenthum ist offenbar eine Art pinchischer Syphilis; wer einmal davon angesteckt ist, wird schwer davon los. — S. 155 wird als einziger europäischer Staat, der keine Zwangstaufe kenne, Dänemark angeführt; wir bemerken dazu, daß auch in Württemberg dieselbe nicht besteht, nur wird selbstverständlich derjenige, der seine Kinder nicht taufen läßt, als der Kirche nicht mehr angehörig betrachtet. — Nach S. 177 würde sich der Verfasser mit einer zweijährigen Universitätsbildung für die katholischen Geistlichen begnügen. Wir glauben, das würde schädlicher sein, als wenn man sie, wie die Ultramontanen wollen, ganz und gar den Seminarien überließe; der Schein wissenschaftlicher Bildung, ohne daß diese etwas Ganzes wäre, ist schlimmer als der Mangel derselben. Seltsam lautet es, daß S. 188 der Verfasser die Einrichtung der griechischen Kirchen beleiht, weil sie keine Sitze haben, also das Einschlafen, das epidemisch auf die Nachbarn wirke, unmöglich sei. Wir hoffen, es gebe auch noch ein anderes Mittel für den Prediger, die sitzenden Zuhörer wach zu erhalten. — Schließlich können wir nicht umhin, für eine zweite Auflage die Beseitigung mancher sprachlichen Inconvenienzen anzuempfehlen. Mehrmals (S. 98, 161, 170) sagt der Verfasser verichränken statt beschränken; S. 41 steht der Ausdruck: ehrwürdiger Respekt, als ob dem Respekt selbst und nicht seinem Object jener Prädicat zukomme; auch unrichtige Constructions sind uns hin und wider begegnet, was vielleicht von der Gewohnheit des Kanzleistils herrühren mag.

Wenn die Schrift Nr. 1 überall den Juristen als Verfasser erkennen läßt, so nicht minder zweifellos die Schrift Nr. 2 den Theologen. Während jene die Formel: Trennung der Kirche vom Staat (S. 68) für eine leere Phrase erklärt, sieht diese darin „gerade den einzigen Heilsweg.“ Und, können wir gleich hinzufügen, während jene den gewiegten Mann der Praxis überall erkennen läßt, enthält diese nicht Weniges, was als sehr sanguinisch wenigstens bei älteren Lesern die Wirkung des Kopfschüttelns schwerlich verfehlen wird. Aber gerade das jugendliche Feuer, die rücksichtslose Aufrichtigkeit des Verfassers hat für den Leser etwas Besessenes; wir bedauern in der That, daß er vergezogen hat, ungenannt zu bleiben, nicht weil er vor der Kritik sich fürchte, sondern weil durch die sogenannte christliche Presse derlei Dinge sogleich unter die urtheilslose Menge gebracht und durch solche Denunciation in der Gemeinde des angegriffenen Verfassers ein Aergerniß hervorgerufen werde. — Der Verfasser gibt zuerst einen geschichtlichen Ueberblick über das Verhältniß von Staat und Kirche, der freilich schon von seiner nachfolgenden Theorie beeinflusst ist. Die Reformation, heißt es z. B. S. 16, habe in dieser Beziehung keinen Fortschritt, eher einen Rückschritt gemacht. Aber so wenig er mit der lutherischen Consistorialverfassung zufrieden ist, eben weil sie die Kirche, statt sie vom Staat frei zu machen, vielmehr gerade diesem in seine Gewalt gegeben habe, — so wenig streut er der reformirten Kirchenform Weihrauch; „die Presbyterial- und Synodaleinrichtungen, welche die reformirte Kirche vor der lutherischen voraus hatte oder noch voraus hat, sind die schlechteste Art, den Widerspruch zwischen der Idee der Kirche und ihrer Erscheinung als Staatskirche zu verhehlen.“ Wie er aber S. 32 gegen die Union, überhaupt gegen Preußen eine unverhehlene Antipathie hegt (erlaubt er sich doch S. 161 das harte



Urtheil: die preussischen Staatsmänner seien bei ihrem Vifer, den Jesuitismus auszurotten, im besten Zuge, selber Jesuiten zu werden!) so kommt auch das Altlutherthum nicht ohne einen Hieb weg; es wolle S. 38 den Staat zwar zahlen, aber nichts dreinreden lassen. Das Resultat des geschichtlichen Ueberblickes ist ein rein negatives: jede seither aufgetretene Art der Verbindung zwischen Staat und Kirche ist eine falsche, insonderheit für die Kirche verderbliche gewesen. Um nun die Sonderung beider auch sachlich zu begründen, erörtert der Verfasser zuerst, was die Aufgabe des Staates und was die der Kirche sei. Die erstere bestimmt er von dem Punkt aus, daß der Staat, um seine Zwecke zu erreichen, Zwang anwende und anwenden müsse (S. 46). Den Zwang aber könne er als Mittel nur für solche Zwecke anwenden (S. 47), die allen seinen Bürgern gemeinsam seien, an deren Erreichung alle ein gemeinsames Interesse haben, und, wie richtig hinzugefügt wird, welche der freiwilligen Privatthätigkeit der Einzelnen nicht überlassen werden können. Was aber diese Zwecke nun in concreto seien, das wird zwar S. 47 beispieleweise näher angegeben, jedoch beigelegt, daß sich nicht ein für allemal feststellen lasse, was gemeinsame Angelegenheiten seien und was nicht, da in dieser Beziehung sehr viel von Zeit und Umständen abhängt. Ob in irgend einer Rücksicht der Staat die Versuche der Einzelnen abzuwarten habe, um dann nach Bedarf fördernd einzutreten, oder ob er auch die Initiative ergreifen solle oder dürfe, darauf kommt der Verfasser nicht zu sprechen, obgleich es auch für sein Verfahren in kirchlichen Dingen eine nicht unwichtige Frage ist; an diesem Punkt müßte sich auch zeigen, daß der Staat doch auch noch andere Methoden des Handelns kennt als den Zwang. S. 45 gibt der Verfasser zu, daß der Staat eine sittlich pädagogische Aufgabe habe, sie beschränke sich aber auf einzelne Tugenden. Aber, fragen wir, stehen denn die Tugenden so äußerlich neben einander, daß man einige derselben pflegen kann und doch selber einer sittlichen Grundidee baar ist? Hat der Staat auch nur in beschränktem Umfang eine sittlich-pädagogische Aufgabe, so muß ihm selbst ein ethischer Charakter beigelegt werden, den ihm der Verfasser nicht zugestehen Lust hat. Er drückt dies S. 48 so aus: dafür, daß seine Bürger selig werden, hat der Staat absolut nicht zu sorgen; denn wenn irgend etwas, so ist das Seligwerden eine reine Privatangelegenheit. Das ist der Kern, aus dem die ganze weitere Gedankenreihe des Verfassers erwächst; für die Seligkeit der einzelnen Menschen zu sorgen, ist Sache der Kirche, dazu ist sie da, den Staat geht gerade diese Sorge lediglich nichts an, also haben Staat und Kirche nichts mit einander zu schaffen, und wenn sie auch seit mehr als tausend Jahren verbunden waren, diese segenslose Ehe muß geschieden werden. Das sind sehr bündige Sätze, und namentlich der Hauptsatz leuchtet dem populären Verstande unmittelbar, man möchte fast sagen mit erbaulicher Wirkung ein. Aber so schnell, wie der Verfasser meint, ist damit die Sache nicht abgemacht. Zum Seligwerden, rein als einem Zustand, zu welchem erst in einer andern Welt zu gelangen ist, zeigt allerdings, eben wegen dieser transcendenten Natur der Seligkeit, nur die Religion, also näher die Trägerin der Religion, die Kirche, den Weg, denn mit der Idee Gottes weckt und nährt sie die Idee eines überweltlichen Daseins, mit welcher der Staat unstreitig nichts zu thun hat. Aber worin besteht denn nun der Weg zu dieser Seligkeit, den die Kirche zeigt und führt? Zunächst freilich in einer Gesinnung, die abermals keinem Zwang unterliegen kann, mithin auch außer dem Gebiete der Staatsgewalt liegt. Aber diese Gesinnung verschließt

Keiner, der sie hegt, als reine Privatsache in seinem Innern; sie manifestirt sich mit Naturnothwendigkeit in Handlungen, und zwar nicht bloß in sittlichem Verhalten insgesamt, sondern in specifisch religiösen, und zwar gemeinsamen Handlungen, in denen sich der Einzelne nicht mehr als Einzelner, in denen sich Alle als Gemeinde fühlen. Bilden nun ihrer Viele, bildet ein großer Theil der Staatsbürger solche Gemeinden und zusammen eine Kirche, so treten jene Handlungen ins volle Licht der Öffentlichkeit und — wie wir jener Transcendenz gegenüber sagen können — der Zeitlichkeit; nicht nur der Gottesdienst, die Sonntagsfeier, auch die Lehre, das Bekenntniß wird dadurch, daß es öffentlich hervortritt und wenigstens einen Theil des Volkes zum Träger hat, ein Gegenstand nothwendiger Aufmerksamkeit für den Staat. Also nicht, daß der Einzelne selig werde, wohl aber, mit welchen gemeinsamen Handlungen von den Volksgenossen diese Seligkeit erstrebt wird, muß der Staat um des gemeinen Besten willen zunächst wenigstens beachten; es geht ihn nicht etwa so wenig an, daß er es ignoriren dürfte. Aber weiter: es ist denkbar, der Staat, d. h. die Staatslenker kommen zu der Einsicht, daß, was die Kirche an den Volksgenossen wirkt, ob auch das Hauptziel die Seligkeit ist, zugleich dem irdischen Leben zu großem Gewinn wird; wie die Lebensgestaltung der Einzelnen eine menschenwürdige, sittlich gehobene wird, so übt die Kirche durch ihre religiöse Einwirkung auf die Ehe, auf die Redlichkeit im Handel und Wandel, auf die Wahrhaftigkeit vor Gericht, auf die Sorge für die Armen einen äußerst wohlthätigen Einfluß. Andererseits aber fehlt es der Christengemeinde, wenn sie sich als Privatverein forterhalten will, an den dazu nöthigen materiellen Mitteln; den Staatsschutz, z. B. für die Sonntagsfeier kann sie ohnehin nicht entbehren. Wie nun? wenn der Staat die Kirche als Trägerin eines großen, gemeinsamen Interesses ehrend anerkennt, ihr seinen Schutz und seine Hülfe darbietet, soll sie dies darum abweisen, weil der Staat weltlicher Natur ist und weil er dafür fordert, daß sie sich seinen Gesetzen, wie jeder Bürger, unterwerfe? Das Pektore ist ohnehin ihre Pflicht, weil es die Pflicht jedes Einzelnen ist; denn der Staat ist Herr in seinem Hause; die Kirche ist ein Gast, der sich auf seinem Grund und Boden ansiedelt, weil sie, obwohl nach der Seligkeit trachtend, doch einstweilen nicht in den Wolken leben kann. Wird sie so vom Staat als eine öffentliche Corporation eingereiht in den Organismus des gesamten Volkslebens, so kommt es nur auf die richtige Sonderung zwischen diesem Zweige des Volkslebens und den übrigen Lebensgebieten an, die im Staat ihre Zusammenfassung finden, mit andern Worten darauf, daß ihr so viel Selbständigkeit gewährt wird, als immer möglich ist, ohne andere berechnigte Interessen der Volksgemeinschaft zu schädigen; diese Auseinandersetzung, nicht aber die Vorreißung ist das, worauf hingearbeitet werden muß. Wenn endlich die evangelischen Fürsten der Reformationszeit die Sorge für die Seligkeit ihrer Unterthanen als ihre erste Regentenpflicht erachteten und deshalb das *jus reformandi* energisch anwendeten, so darf man ihnen daraus nicht einen Vorwurf machen, als hätten sie sich etwas Ungebührliches angemahnt. Den Begriff Staat, wie wir ihn jetzt fassen, hatten sie eigentlich gar nicht; wie die Bibel, so sprachen auch sie nur von Obrigkeit und Unterthanen, also von Menschen, die von Gott zu einander in dieses Verhältniß gesetzt sind, die in dieser Stellung so handeln müssen, wie sie es vor Gott verantworten können, ähnlich wie der Hausvater zu den Kindern steht. Wenn nun diese Männer in den Gremien des Papstthums nur Sünde und Verderben

sahen, und darum ihre Untertanen mit dem Evangelium zu versorgen, sie für das Evangelium zu erziehen, für ihre heilige Pflicht erachteten, so ist es geradezu ein Unrecht, ein Undank, sie deshalb anzuklagen, daß sie von Staatswegen sich eine Sache angemacht hätten, die nur der Kirche zustand. Wo war denn die Kirche? und wenn Eadsen seinen Friedrich, seinen Johann und Johann Friedrich, Württemberg seinen Ulrich und Christoph nicht gehabt hätte wo wäre jetzt eine evangelische Kirche? Wir leugnen nicht im Mindesten, daß die auf diesem historischen Wege entstandene Verbindung der Kirche mit dem Staat eine Menge von Uebelständen mit sich führte, die wir heute noch empfinden, wiewohl wir Vieles, z. B. die neuesten preussischen Kirchengesetze keineswegs für so schlimm ansehen, wie der Verfasser; nur die Forderung, daß die evang. Theologen auch in solchen Sächern noch examinirt werden sollen, in denen sie sich schon beim Abgang vom Gymnasium auszuweisen hatten, ist allerdings eine sinnlose Veration. — Aber auf die Frage, wie man die Kirche hätte selbständig hinstellen sollen, hat noch Niemand, der sich nicht mit Luftschlössern begnügt, eine zureichende Antwort zu geben vermocht. Unser Verfasser weiß allerdings einen Ausweg: die Kirche soll Freikirche werden, ein reiner Privatverein. Um aber ihre Ablösung vom Staat radical zu machen und namentlich (S. 62), um der katholischen Kirche nicht gerade durch diese Freigebung eine desto größere Macht in die Hände zu spielen, soll die Kirche aufhören, eine juristische Person zu sein, also weder irgend ein Vermögen mehr besitzen, noch berechtigt sein, sich ein solches zu sammeln. Auch das alte Kirchengut, das der Staat eingezackt hat, wird ihm großmüthig geschenkt; ohne Beutel, ohne Tasche will die Kirche hinfort ihre Mission betreiben. Das ist der praktische Hauptpunkt, auf den der Verfasser immer wieder zurückkommt, von dem man nur sagen kann: Du sprichst ein großes Wort gelassen aus. Er rechnet darauf, daß diejenigen, die aufrichtig zur Kirche halten, gerne sich selbst besteuern werden, um die Kirchen zu bauen, die Pfarrer zu besolden u. s. w., und er beruft sich dafür auf Amerika. Daß dort mehr Dollars vorhanden sind, als in Deutschland, ist ein Unterschied, den man nicht so ohne Weiteres übersehen darf; und ob, wenn die Kirche in eine Unzahl von Denominationen zerfällt, die sich eifrig bekämpfen, wo der kirchliche Sinn vom Parteigeist kaum zu trennen ist, was alsdann gar nicht ausbleiben kann — ob das einen blühenderen Stand religiösen Lebens herbeiführt, das mag eben Amerika mit seiner furchtbaren Verwilderung uns zeigen. Aber unser Verfasser nimmt es mit allen den Folgen, die solch ein Riß zwischen Kirche und Staat in Deutschland zur Folge hätte, unglaublich leicht; wir wollen nur an das Einzige erinnern, was dann aus dem theologischen Studium werden soll? Denn daß der Staat von seinen Universitäten die theologischen Facultäten ausscheldet und sie der Kirche überläßt, versteht sich von selbst. Oder wäre, wenn sie die Mittel zum wissenschaftlichen Studium nicht mehr beschaffen kann, unsern Gemeinden etwa besser geholfen, wenn begeisterte Schneider und Schuhmacher ihre Prediger würden? Nach S. 121 würde auch die Disciplin gegen Geistliche von den Gemeinden selbst viel richtiger ausgeübt. Daß unsere Juristen oftmals daran schuld sind, wenn ein unwürdiger Pfarrer nicht entfernt wird, ist leider wahr; aber wenn der Verfasser sagt, die Gemeinden können einem Mann einen Fehltritt auch eher verzeihen, so ist dies ebenso nur allzu wahr; Referent kennt einen Fall, da vor etlichen und dreißig Jahren das Consistorium einen Schulmeister absetzte, weil er Muzdelt mit Schülerninnen getrieben; die Gemeinde vertrieb ihm so vollständig,



daß sie ihn sogleich zum Stadtschultheißen machte. — Die ganze Ausführung des Verfassers, die wir übrigens als Anregung zur allseitigen Erörterung der brennenden Frage immerhin nicht ungerne lasen, hat den Referenten aufs neue in seiner längst gewonnenen Ueberzeugung bekräftigt, daß wir, wenn der Gang der Zeit die Völkervereinigung zur Weltkirche macht, darein nicht verweigern, sondern es als eine Schickung hinnehmen, in die wir uns finden, auf die wir uns gerast halten müssen; aber herbeistürzen lassen wollen wir sie nicht; wir dürfen es nicht mitverantworten, wenn alsdann Uebelstände eintreten, die trotz aller formellen Freiheit der Kirche für ihr wahres Gedeihen viel drückender und hemmender sind, als das alles, gegen was man jetzt als gegen einen vom Staat ausgeübten Druck so empfindlich ist.

Um nicht allzuviel Raum in Anspruch zu nehmen, müssen wir Verschiedenes, was noch zu discutiren wäre, unterdrücken; dagegen haben wir noch einige tatsächliche Unrichtigkeiten namhaft zu machen, die dem Verfasser in seinem Eifer entgangen sind. S. 109 wird gesagt: die Kirche habe keinen Einfluß auf die Vergabung der theologischen Professuren. In Württemberg ist auf Antrag der Landesynode von 1869 verordnet worden, daß jedesmal, wenn eine theologische Lehrstelle an der Landes-Universität zu besetzen ist, das Consistorium über die von der Facultät und dem akademischen Senat gemachten Vorschläge gehört werden muß, obgleich demselben ein Veto selbstverständlich nicht zukommt. Wie sehr aber auch außerdem der Minister es in der Hand hat, die von kirchlicher Seite kommenden Wünsche zu berücksichtigen, hat man in Preußen unter Rauter und Mühlner stärker zu fühlen bekommen, als der Kirche selbst förderlich war. — S. 130 hat der Verfasser eine Aeußerung citirt, die der Unterzeichnete als Abgeordneter der theologischen Facultät in der Landesynode gethan hat, aber das Citat ist in dieser Form unrichtig. Ich habe nicht gesagt: wenn der Confirmationszwang aufgehoben werde, gehe die Landeskirche zu Grunde, denn ein Confirmationszwang besteht thatsächlich gar nicht; Referent hat einst selber den Fall erlebt, daß ein Schwedenborgianer seinen Sohn zwar in ein theologisches Seminar bringen, ihn aber nicht confirmiren lassen wollte. Die Aufnahme in ein der Kirche dienendes Institut wurde, wie sich von selbst versteht, verweigert, zur Confirmation aber hat Niemand den jungen Menschen genöthigt, so wenig als ein Taufzwang in Württemberg besteht. Ich habe damals nicht von einer Nothigung zur Confirmation überhaupt gesprochen, sondern von dem in der bisherigen Praxis liegenden Impuls, den die Sitte, das Herkommen ausübt; diese habe immer die Wirkung, daß viele den Act als ein *opus operatum* betrachten; wolle man letzteres schlechtthin unmöglich machen, dann müsse man jedem selber überlassen, sich nach ganz freiem innerem Antrieb confirmiren zu lassen; dann aber werden Viele niemals dazu gelangen, also auch nie zur Communion kommen, und jemehr das um sich greife, um so mehr höre die Kirche auf Volkskirche zu sein. Das war der Sinn meiner Worte; es handelte sich zunächst um Verlegung der Confirmation auf einen spätern Termin, wodurch die bisherige Ordnung derselben aufgehoben würde, nur von dieser kirchlichen Ordnung, nicht von einem Staatszwang war die Rede. Auf derselben Seite rügt es der Verfasser, daß man von kirchlicher Seite dergleichen sich für die obligatorische kirchliche Trauung wehre, da biedurch die Kirche in die fatale Lage gebracht sei, auch scandälose Ehen einsegnen zu müssen. Ganz richtig, deswegen aber wird die obligatorische Civilehe auch von Männern der Kirche vorgezogen, weil dann von solchen Brautleuten die kirchliche Trauung gar nicht begehrt werden wird, oder wenn sie die Nothwendigkeit haben, sie zu fordern, alsdann die Kirche Nein sagen kann, vorausgesetzt, daß sie in dieser Beziehung nicht von ihren eigenen Oberen gehindert wird. Aber warum ist dann doch noch S. 173 der Verfasser ein Gegner der obligatorischen Civilehe? „Wenn der kirchliche Act keine rechtliche Gültigkeit mehr hat, sondern hinter dem rechtskräftigen Civilact hinführend bleibt, so verliert er viel an seiner Heiligkeit.“ Wie seltsam! Hier also wünscht der Verfasser für einen kirchlichen Act einen rechtlichen, also nothwendigen Charakter, und der soll jenem erst zur Heiligkeit helfen! Wie unrichtig dieser ganze Gegenstand aufgefakt ist, abellt auch aus der nachfolgenden Aeußerung, es sei



für christliche Brautleute eine nicht geringe Zumuthung, am höchsten Festtag ihres Lebens zuerst die Weisheit der weltlichen Beamten anzuhören. Eine Rede (vom Bezirksrichter) findet ja bei der Civiltrauung nur dann statt, wenn und so lange dieselbe blos für Dissidenten, als sogenannte Nothweiliche besteht; die obligatorische Civiltrauung dagegen wird bekanntlich vom Ort-vorstand aus dem Rathhause vorgenommen und zwar ohne alle Feierlichkeit, ohne irgend eine Ansprache, lediglich durch Erklärung des beiderseitigen Consensus. Die kirchliche Trauung wird also, wenn sie nach dem Civilact statt findet, gerade durch ihre Feierlichkeit einen um so größern Contrast bilden und deshalb voraussichtlich, wie es schon die Erfahrung in den Rheinlanden zeigt, von allen begehrt werden, die nicht durch Nothheit oder positive Feindschaft gegen Kirche und Religion sich davon abhalten lassen. — S. 131-133 wird über die Aergernisse und Taktlosigkeiten geklagt, die den Zeichenreden anhaften. Davon ist leider vieles richtig; aber was hat denn der Staat damit zu thun, dem gleich am Anfang dieses Abschnittes die Schuld davon zugemessen wird? Wo hat denn der Staat die Geistlichen genöthigt, eine Zeichenrede zu halten oder gar ein unwürdiges Subject zu loben? Daß die Kirche nicht einen Menschen, der mit ihr auf gespanntem Fuß lebte, vom gemeinsamen, der politischen Gemeinde angehörigen Gottesacker ausschließen darf, ist, zumal der katholischen Kirche gegenüber, eine ganz correcte Mahregel; aber wenn der Geistliche die Bitte, das Begräbniß mit einer Rede zu begleiten, den Hinterbliebenen gewährt, und wie er das thut, das ist lediglich seine Sache; ein Zwang von Seiten des Staates besteht nirgends; und wenn kirchliche Befehle anordnen, daß Niemand, der der Kirche angehörte und nicht als Selbstmörder oder Quellant sich solcher Ehre unwürdig gemacht hat, ohne Liturgie soll zu Grabe getragen werden, so ist das lediglich ein Ausfluß christlicher Humanität, die auch den Armen, der kein Honorar zahlen kann, des christlichen Begräbnisses nicht will verlustig gehen lassen. — Ueber den die Schule betreffenden Abschnitt (S. 179-194) wäre auch noch ein Wort zu sagen; wir müssen uns darauf beschränken, daß der Verfasser, um consequent zu bleiben, der confessionlosen Schule das Wort redet, aber daß es ihm so wenig als andern gelungen ist, den Einwand zu beseitigen, daß, sobald die Schule mehr lehrt als Lesen, Schreiben und Rechnen, es absolut unmöglich ist, sie auf einem religiös-indifferenten Standpunkt zu erhalten. Daß katholische Kinder, wie er S. 191 meint, evangelische Lieder, die nichts specifisch Protestantisches enthalten, unbedenklich mit singen werden, ist eine der sanguinischen Hoffnungen des Verfassers; Referent hat seiner Zeit ganz andere Erfahrungen gemacht. Jüdische Kinder haben in christlichen Schulen unaufgefordert alles mitgelesen und mitgesungen; katholische Mütter dagegen haben sich sogar darüber beschwert, daß man in Gegenwart ihrer Kinder am Schluß der Schulstunden den aaronitischen Segen sprach.

Tübingen.

Palmer.





GTU Library



3 2400 00294 9257



